A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai



Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”

PRO Φ PHILOSOPHIA

Böhm Károly
és a „kolozsvári iskola"



A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai
III.

SOROZATSZERKESZTŐK
Laczkó Sándor
Tonk Márton

BÖHM KÁROLY ÉS A „KOLOZSVÁRI ISKOLA"

A kolozsvári
Böhm Károly Nemzetközi Konferencia
előadásai





Pro Philosophia
Kolozsvár–Szeged
2000

Megjelent
a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma
támogatásával

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
Böhm Károly şi „Şcoala din Cluj"
ed. îngrijită de Tonk Márton/Laczkó Sándor
– Cluj-Napoca: Pro Philosophia, 2000.
p. 272; 14,5×20,5 cm.
Bibliogr.

ISBN 973-99185-4-9

III. Tonk Márton/Laczkó Sándor (ed.)

ISBN 973-99185-4-9

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár),
a JATE BTK Filozófia Tanszéke és a JATE
Társadalomelméleti Gyűjteménye (Szeged)
Felelős kiadó: Demeter Attila
Borítóterv: Greguss Zoltán
Készült a Misztótfalusi Kis Miklós
Sajtóközpont nyomdájában, Kolozsvár
Felelős vezető: Tonk István

Tartalom

Előszó

A rendszer. És üzenete

Böhm Károly filozófiájával e sorok írójának személyes kapcsolata van – jóllehet tudatában van a mondat messzemenő költői konnotációival is. A puszta tény azonban az, hogy 1986-ban szerkesztője volt (az akkori Kriterion Könyvkiadó munkatársaként) a jeles kolozsvári filozófiatörténész-kutató, Hajós József által jegyzett kiadványnak (*Böhm Károly filozófiája*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1986. 391 l.). Ez voltaképpen egy kommentárokkal bőven ellátott válogatás volt a Böhm-életműből, szerzője mintegy *legecum*szerű együttolvasásra szólította fel olvasóit. Ne feledkezzünk meg az időről sem: 1846 – 140 éve született Böhm Károly (akinek a Kolozsvárral kapcsolatos élete – mint majd meg fogjuk látni – mindenféle kombinációkra ad alkalmat a sorsszerűség ilyen korreszpondenciáit kedvelőknek) és még három évünk van hátra – a történelmi menetrendben, amelyről persze nem tudhattunk – a romániai totalitárius-kommunista rendszernek és benne népünk legagyonlőttebbb fiának a bukásáig. Akkori szerkesztőként – időm volt bőven, hiszen nem kellett attól tartanunk, hogy különböző nemzetközi konferenciákra hirtelen elszólítanak bennünket – azt tettem, amit szerkesztőkollégáim más művekkel kapcsolatban: a különböző kolozsvári könyvtárak homályos hidegében hosszas és elmélázó olvasmányokkal kísértem, követtem jeles munkatársam válogatását. (Az *ancien régime* – mi tagadás, elég hitvány – cenzorai csodák csodájára nem akadályozták meg a mű megjelenését, nyilván fogalmuk sem volt róla, hogy Böhm végül is nem éppen az a tipikus bigottan optimista, fejlődéselvű és – *natürlich* – materialista lény, sejtelemszerűen mintegy a szocializmus előfutára, akinek – mondjuk – a kiadói ismertető szerzője beállítja. Azon a bükkfanyelven egy adott asztalnál sok mindent el lehetett adni, és mindezt nem is valaminő nosztalgiázás közben jegyeztem ide ilyen részletező pontossággal, hanem éppen kiemelendő, hogy tíz évre rá mi Böhm Károlynak szentelhettünk egy nemzetközi konferenciát a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen, annak is jelzéséül, hogy újraéledőben van a pusztulásra ítélt magyar nyelvű filozófusképzés, a kutatás; újraszervezzük kis intézményeinket.

Ha egyáltalán lehet a filozófiában manapság valamilyen szellemről beszélni, úgy ez mégiscsak Böhm szellemében volt.) E kötet anyagait még egyszer végigolvasva megerősödött az a meggyőződésem, hogy igenis, konferenciánk előrelépést jelentett a Böhm-kutatásban; már csak azért is, mert a magyar filozófiatörténet kutatói – és a Böhm-hívek – tanulmányaikkal és jelenlétükkel maradéktalanul támogatták rendezvényünket és zsendülő kis struktúráinkat. Illesse Őket – ezért is – köszönet és hála.

Visszatérvén az akkori csendes Böhm-olvasmányaimhoz, kétségtelenül mély hatást tett rám, vagy talán inkább egy lenyomat volt ez, egy pecsét; olyasmi ez, amit ritka szerencsés találkozásnak lehet nevezni. E találkozás végeredménye egy tartós kísértés, ami arra vonatkozik, hogy mindig reinterpretáljuk akkori olvasatunkat, jegyzeteink rendre használhatatlanokká válnak, folyamatos hermeneutikai viszonyról van szó. (Mondanom sem kell, de hadd álljon itt ez is, személytelenül, egykori idők tanúságaként: az egyetemi oktatásban Böhm Károly életművével semmilyen összefüggésben nem lehetett találkozni. De más összefüggésben sem: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* című kiadványban – Kossuth Könyvkiadó 1977. – fel sem bukkan a neve, jóllehet 1911-ben halt meg. A századunk tízes éveiben kibontakozó magyar gondolkodók – a Vasárnapi Körből kinövők – számára Budapesten semmit nem jelenthetett egy olyan gondolkodó, aki a kifejezés igen sajátos értelmében XIX. századi szintézist alkotott meg – Kolozsváron. A konferenciánkat követő vitanapon aztán Perecz László fogalmazta meg legsarkosabban azt az álláspontot, mely szerint a XX. századi magyar gondolkodók számára az *etalon* – hogy ezzel a kissé frivol kifejezéssel éljünk – szükségszerűen Lukács György kellett hogy legyen.)

Első olvasatomban – máig ható érvénnyel – döntő élményem az az állhatatos tudatosság volt, amellyel Böhm Károly a magyar (vagy magyar nyelvű) filozófiai rendszert meg akarta alkotni. Ez a posztmodern korunkban némileg mosolyra fakasztó kijelentés magyarázatot igényel: elsősorban, ismeretes, hogy a magyar filozófia történetében voltak hasonló törekvések. Például, Erdélyi János Horváth Cyrillt hozta volna hasonló helyzetbe. De ha ezen a szálon gondolkodunk tovább, ismét a magyar filozófia történeté-

nek avagy a magyar nyelven művelt filozófia történetének immanens problémarendszerében akadunk el: van-e, avagy nincs; ha mégis van: eredeti-e avagy követő (szekunder) jelenség, látjuk tehát, hogy ahány elemet viszünk be ebbe a mátrixba, az algebra törvényei szerint úgy módosulnak a megoldási lehetőségek, és ezzel bibelődik ma is a kutatás. Hanem: ismét jelzem azt az állhatatos rendszer-elszánást, amellyel Böhm Károly – megfelelő előtanulmányok után – *Az Ember és Világa* megalkotásának nekifogott. Olyan állhatatos volt, mint amilyen a kettős Monarchia valamely mintatisztviselője lehet, és ez azt jelenti, hogy nagyjából mindent illett tudnia és idéznie, ami a kontinens filozófiájában történt (ez annak appercepciója is egyben, hogy mi az *uralkodó tematika, idée centrale* – persze ennek a kontinensnek a horizontja letagadhatatlanul Közép-Európa). Ez még természetes is lenne, csakhogy: ha valaki a rendszeralkotásnak szenteli magát, ez a szellem abszolút szempontjának a feltevését, vindikálását is jelenti – egyszóval *az eredetiséget*. Ez viszont már nem kimondottan polgárerény. Böhm teljes természetességgel volt tudatában annak (s ez egy jellegzetesen neokantiánus beállítódás – nem pedig egy metakritikai, mint később a Zalai Béláé), hogy tehát, amennyiben a rendszeralkotás intenciója nem formája a gondolkodásnak, úgy maga az értelem sem jöhet létre, az értelem létezése *egyáltalán*, aztán nem is beszélve a valóság ennek következtébeni *megragadhatóságáról*. Ebben az összefüggésrendszerben helyezendő el a megismerés tudományos problematikája is. (Böhm Károly ebben mintegy beillik a neokantiánus filozófiai iskolák képviselőiről alkotott képbe: Paul Natorp, Wilhelm Windelband majd Heinrich Rickert is mind megalkották a maguk rendszerjellegű filozófiai összefoglalóit – persze nem ezek bizonyultak a legjelentősebb műveiknek, hanem azok, amelyekben elmozdultak a tudományfilozófia és transzcendentális analitika, a kulturális transzcendencia-felfogás, a fenomenalizmus, a kritikai idealizmus irányába. Larry Steindlernek e kötetben található igen megszívlelendő tanulmánya mutat rá a leginkább arra, hogy mi akadályozta meg Böhmöt abban – egy nem kritikai empirista koncepció és az idealizmus természetének a félreértése, végül is egy metafizikai tévedés –, hogy egy ilyen, a neokantianizmus végső formáját megadó következtetés irányába elmozduljon. Ez nem jelent a rendszerével

kapcsolatos értékítéletet, csupán csak azt, hogy neokantianizmusáról csak fenntartásokkal lehet beszélni. Ebben a kérdéskörben azonban az összehasonlító kutatásoknak kell kimondani az utolsó szót.

Szintén az első olvasat hatása alatt e sorok írója sokáig úgy vélte – és ebben az irányban kutatott –, hogy ennek a filozófiának a legértékesebb része, a legeredetibb, az értékről alkotott felfogása, az axiológia. Könyve 184. lapján Hajós József így fogalmaz: „Tudtunkkal világviszonylatban ez az első olyan könyv, melynek címlapján szerepel az *axiológia* szó." Ugyanakkor ez a módszertani program egybeesik Böhm fichteánus fordulatával, szerves folytatása az öntét-felfogásnak, a létet és a szubsztanciát egyaránt érinti.

A Fichte-hatás vizsgálatában nyomon kell követnünk és azonosítanunk az inflexiós pontokat. Ilyen szempontból kulcshelyzetben van az 1800-ban, Berlinben írott exoterikus mű, *Az ember rendeltetése*, hiszen, amint már az *Előszó*ban a szerző megfogalmazza, mindent érint, amivel az előzőkben foglalkozott.

Következzék tehát egy kis összehasonlító *demonstratio*.

A *Hit*ről szóló harmadik könyv I. fejezetében a létfogalom fenomenológiai akcepciójában jelenik meg, irányfogalom, strukturált és hierarchikus: „...nincs puszta lét, mely ne vonatkozna rám, s melyet csupán a szemlélés kedvéért szemlélnék; csupán hozzám való viszonyában létezik, ami egyáltalán létezik a számomra. Ámde hozzámvaló viszony mindig csak egyfajta lehetséges, s minden más csupán ennek valamilyen alfaja, ez pedig abban áll, hogy erkölcsi cselekvésre rendeltettem." Alapjában véve tehát minden lét az erkölcsi cselekvésben létesül – íme a döntő értékszempont, az axiológiai perspektíva –, minden egyéb csak ennek derivátuma.

A továbbiakban Fichte a világfogalmat értelmesíti – ez igen megfontolandó módszertani lehetőség egy további fenomenológiai perspektíva szempontjából: „Világom kötelességeimnek objektuma és szférája, semmi egyéb másféle világ, vagy az én világom másféle tulajdonságokkal nem rendelkezik számomra; minden képességem s általában minden végesség kevés ahhoz, hogy valamilyen másik világot ragadjak meg." Az axiológiai viszony tehát döntő: „Mindaz, ami számomra létezik, csupán eme viszony által kényszeríti rám egzisztenciáját és realitását, s mindezt csupán e

viszonyon keresztül fogom fel – és más egzisztencia számára semminemű szervvel nem rendelkezem." (J. G. Fichte: *Az ember rendeltetése*. Magyar Helikon. 1976. 159. s köv.)

A döntő mozzanat, amelyet Böhm is hangsúlyoz Fichte nyomán az, hogy a létfogalom nem deduktív fogalom, és nem is lehet egy axiomatikus rendszer rekurzív alapja: az én tevékenysége és értékjelző gesztusai nélkül értelmetlen fogalom. Másrészt Böhm éppen értékelméleti vonatkozásban ment tovább és valamilyen empirikus realitást, szubsztancialitást adott a létnek, amennyiben kijelentette, hogy az értékjelzők tárgyias formákban és tárgyakként működnek, ezáltal a megismerésnek és a másodlagos cselekvéseknek is irányt szabnak. „Sem az érzések és vágyak, sem a tér és idő, sem a fény és a hang levezetése nem sikerülhet; Fichte óta nem is próbálta senki, mert mindenik úgy látja, hogy ezek a kvalitások az énnek éppen a realitását adják, de maguk egy hátmögötti hatalomnak a beterjedései a véges én törékeny edényébe. *A való nem vezethető le.* »Dialektikám« első gondolata azt adottnak nézte s így fejtegette is." (*A logikai érték tana*. Kolozsvár 1912. 9.)

Böhm Károly átvette a fichteánus én-terminológiát is az Énkiteljesítés modelljeivel együtt; filozófiájának kulcskifejezése – a híres, talányos ÖNTÉT – éppen az én-identifikációt leíró ontológiai folyamat: „Az (Én=Én) a magával összezárkózás biztosítéka az állandóságnak; s ebben a képben támad az értelmiség számára az állandó lényegességnek, a szubsztanciának a gondolata." (*Axiológia vagy értéktan*. 214.)

Régebbi olvasatomtól eltérően azonban ma egyre inkább úgy látom, hogy a böhmi axiológiának a történelemfilozófiai vagy humánontológiai olvasata sokkal fontosabb, mint az értéktan valamilyen hagyományosabb – például windelbandiánus *Werttheorie*-szerű felfogása. „Ha az értékelmélet ki tudja mutatni, hogy az én különböző fokaival miképp függnek össze az egyes funkció értékei, akkor az emberek egyéni és faji alkotásaiból meg lehet állapítni az egyesnek és az emberiségnek absztrakciófokait, vagyis fejlődését. A művelődés történelme ezen munka nélkül alaptalanul tétovázik a történelmi tények útvesztőjében; – az egyes karakter megértése sem lehetséges enélkül. *Ennek az elvnek az alkalmazása a história filozófiája, mely lényegében nem egyéb, mint az értékelés fenomenológiája.*" (191.) Ez a módszertani elképzelés

határozottan izgalmasabb, mint a kortárs W. Dilthey kiindulópontjai a történelmi szubjektum szellemtudományos megmintázására.

Az öntét mellett – állítják a Böhm-kutatók – a projekció fogalma a legtermékenyebb, sajátosan böhmi kategória. A kettő együtt a humánontológia dinamikája: „Okot és lényeget ennélfogva egyformán önállító tevékenységnek kell felfogni; a valót jelenti mind a kettő, csakhogy egyszer mint önmagában valót, vagyis izoláltan tevékenyt és önállítót, másszor pedig önállítást, mely a Másban továbbterjed. Amaz tehát az önmegvalósítás tér- és időbeli fixírozottságában, emez az örök élet egyetemes áradata, mely az egyesnek korlátain áttörve, magát érvényesíti. Nevezzük pedig ezen önállítást, mely minden tartalomnak formája, *projekciónak*. (216.)

Ha eme előszó formájául egy ilyen személyes olvasat-történeti formát választottam, csak jelezni tudom, hogy e ponton számomra a böhmi életmű e részének fenomenológiai olvasata (lenne) a legfontosabb. A filozófiában hagyományosan *immanens tárgyiság* problémaként ismert kérdés igen eredeti megoldása a projekció, ugyanakkor formális, alakszerű leírására emlékeztet E. Lévinas egy csaknem negyven évvel később született fundamentális elképzelése, amelyre itt csak utalni tudok. Másodsorban – mégis – egy akár latens metafizika-felfogás kibontása, amelyhez roppant izgalmas kiindulópont vitája a misztikusnak (?) tekintett Rickerttel. Kétségtelen, hogy – amint Hanák Tibor is jelzi a magyar filozófia történetéről szóló művében, Böhm értéktanát elemezve (*Geschichte der Philosophie in Ungarn.* Dr. Rudolf Trofenik. München, 1990. 122.) – a megismerés teleológiája szerint az önértéknek az abszolút érték felé kell mutatnia. Ez azért megfontolandó, mert az emberiség általános értékvesztésének folyamatában a filozófiának valóban értékközpontú világnézetté kellett volna válnia – ezt a szempontot egyébként a már említett neokantiánusok is egyértelműen hangsúlyozták. Kezdődik a kötelező Weltanschauung kora. „A felsőbb érték előállásának szükségképpeni anticipációja a kötelező." Csak ezen az alapon érthető, hogy miért tekintette Nietzschét az objektív idealizmus (!) képviselőjének, akinek „tumultuózus" értékfilozófiáját – jóllehet nem bírta elfogadni – nagyon is értette Böhm Károly. És továbbra is nyitott – de immár általánosabb síkon – az a nyelvi kérdéscsoport, amellyel Perecz

László foglalkozik tanulmányában: hogyan is van az, hogy egy voltaképpen idegenes magyarsággal beszélő, furcsa magyar nyelven író filozófus hoz létre olyan szavakat (kategóriákat), amelyek gondolati mélystruktúrákat involválnak és amelyek a maguk során rendszerképző princípiumokká válnak?! („öntét") A különnemű nyelvek, gondolkodásmódok e viharából kétségkívül a termékeny elme eredetisége villant ki, Karácsony Sándornak a nemzeti jelleggel kapcsolatban voltak fenntartásai, a nagyságrenddel azonban nem. Véleményét érdekességként idézzük: „...van magyar filozófia, ha nincs is magyar filozófiai rendszer (mert a Böhm Károlyét nem tartom magyar filozófiai rendszernek)". (*A magyar észjárás*. Magvető Könyvkiadó, Budapest 1985. 416.) Az „öntét" egyébként nem pusztán nyelvi invenció: Wolfgang Röd mutat rá arra, hogy már Paul Natorp filozófiájában jelentkezik az a gondolat – Nicolai Hartmann és Heidegger rendszer–filozófiájának kulcsfogalmai –, hogy semmiféle létprobléma nem artikulálható ilyenfajta összetételek nélkül: *én vagyok*, (*itt, jelen*) vagyok, én *számodra való* vagyok, én *számodra valóan* jelen vagyok. (*Der Weg der Philosophie*. Verlag C. H. Beck. München 1996. 358.)

Ha most immár summázni akarom ezt a fajta olvasati kérdéskört, vagy folyamatos recepciós problémát – szabatosabban –, akkor azt mondhatom: akarom, nem akarom – az ember ugye nem maga választja meg a szüleit –, számomra *Az Ember és Világa* az a kikötő, ahova az egyik hajó be van jegyezve. Ha évek után viszszatérek ugyanabba a kikötőbe, soha nem ugyanazt találom, jóllehet ugyanott van. Most már vagy a kikötő változott, vagy a hajó, vagy mindkettő: de a változásnak ez a folyamatos viszonya az, ami számomra Böhm Károly filozófiáját eredetivé teszi. Sóhajtva teszem hozzá: számomra, mert egyébként – leszámítva azt a néhány könyvtári alig-példányt – hozzáférhetetlen. Tehát: haladéktalanul újra ki kell adni!

Böhm Károly 1896 és 1911 között volt a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem tanára. Ebben a periódusban az egyetem már európai rangú intézmény – például az összehasonlító nyelvtudományt megteremtő Meltzl Hugó nevét említem most, a mai napig az ő programatikus munkáival kezdődik minden e tárgyba vágó összefoglalás. (Így a római La Sapienza komparatisztikai

tanszékét vezető Gnisi professzoré is.) Böhmnek, az intézmény- és iskolateremtőnek, a pedagógusnak és szakírónak nem csak a magyar filozófia történetében van kiemelkedő szerepe, hanem az erdélyi müvelődéstörténetben is. Mint minden eredeti gondolkodó, filozófiai iskolát teremtett (Kolozsváron). A második modernitás kemény gazdasági és eszmei versenyében nekünk igenis tudatában kell lennünk annak, hogy ez az úgynevezett hagyomány – amit Max Weber a konzervatív legitimitásnak nevezett – igenis segíthet bennünket, akár a szó leggyakorlatibb értelmében is. Böhm hatása fél évszázadra kiterjedt, de nem csak rendszerével befolyásolta alapvetően értékelméleti irányba tanítványait, hanem mint közvetítő is jelentős volt. A fenomenológia és az egzisztencializmus, történelemfilozófia egyaránt jelen volt munkásságában – némileg pozitivista átvételben. Ez a hatás csak a kommunizmus és a marxista ideológia eluralkodásával szűnt meg bérekesztőlegesen. Jellemző módon – és ez Erdély sajátos művelődési viszonyaival magyarázható – Böhm nem csak a laikus kultúrában volt jelen, nem csak a filozopterek számára volt mester, hanem a teológia jeles képviselői is egzaltálták. „Az idealisztikus értékelés elve" mint rendszerének alapvető összetevője tette lehetővé, hogy a protestáns vallás jeles képviselői is a magukénak vallják.

Amint egy kiváló tanulmányában Makkai Sándor megállapította, „a (Böhm Károly) kritikai idealismusa és »subiectiv« rendszere predesztináltan alkalmas a vallásos élmény egész tartalmának egy az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerben való kifejezésére és ez a tudományos rendszer, amely nem kíván koncessziókat a vallástól, igazán feddhetetlenül tudományos és minden ízében modern, tapasztalati is. A metafizikai spekuláció irreális pókhálóit összetépve, *az öntudat végső tapasztalati tényén nyugodva* magának az emberi szellemnek, *az ismerő és értékelő* szellemiségnek törvényeit kutatja és tisztázza, s nagyszerű eredménye az, hogy amit a vallás *kedélyileg* birtokol, azt az öntudat előtt tudományos biztonsággal ismétli meg. Filozófiájának végső szava az, hogy *a legfőbb és egyetlen valóságérték a Szellem, melynek tulajdona a tisztaság, szabadság, igazság és szeretet...*" (*Az erdélyi református egyházi irodalom 1850–től napjainkig.* Kolozsvár 1925. 33. s köv.)

Kiket sorol Erdély nagyhatású püspöke a Böhm-tanítványok közé? Elsősorban Ravasz Lászlót, mellette pedig ifj. Bartók Györgyöt, valamint a debreceni egyetemen tanító Tankó Bélát, akitől a Protestáns Szemle 1914. évi számába Fichte tanulmányt is olvashatunk. A református tanárnemzedékből a Böhm-tanítványok közé soroltatik Makkai Ernő és Kristóf György. Végül pedig – úgy látja Makkai – az ún. harmadik nemzedék jelesei közül is többen Böhm eszmei hatása alatt művelik a filozófiát. Ők a „Ravasz és Bartók által interpretált Böhm-féle kritikai idealismust fundamentumul fogadva el és vallva, igyekszenek vallástörténeti, kultúrhistóriai, psyhológiai és vallásfilozófiai részkutatásokban kiterjeszteni és alkalmazni olyan mezőkön, ahova mesterei még nem hatoltak el." Végül Makkai Sándor magát is Böhm-tanítványnak tekinti, sőt tanulmányainak felsorolásával jelezni kívánja, hogy miben és mennyiben kíván túllépni mesterén. Túl azon, hogy Makkai itt kétségtelenül csoportszervező ideológusként szólal meg, és e sorok írója nagyon is tudja, hogy az ilyesfajta elképzelést milyen nehéz utólag komparatisztikai és hatástörténeti eszközökkel igazolni, mégis, ezt a leszármazástabellát nem szabad alulértékelnünk: Böhm filozófiája nemzedékek szerves szellemi élményévé vált, önmagán túlmutatva az európai kortárs filozófiai áramlatokhoz való kapcsolódás szinoptikus lehetőségeit is nyújtotta.

Mi megpróbáljuk ezt a „birodalmi" Böhm Károlyt az erdélyi kultúrába, Kolozsvárra visszahozni, konferenciánk csak kezdete kíván lenni egy szisztematikus Böhm-kutatásnak, de – ismétlem – jelzés is kíván lenni arról, hogy íme, itt is újraindult a magyar nyelvű filozófiaoktatás, a kutatás. A tetszhalál után ezekkel a gondolatokkal bocsátjuk útra első tanulmánygyűjteményünket. „Ne tétovázzunk alaptalanul."

Egyed Péter

A Böhm-konferenciáról

Böhm Károlynak, a filozófusnak és a tanárnak (úgy is mint a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem professzorának és úgy is mint „iskolateremtő" tanáregyéniségnek, aki éppen 100 évvel ezelőtt tartotta székfoglaló előadását), állított emléket az a konferencia, amelyre 1996. október 18–19-én került sor Kolozsváron a gondolkodó születésének 150. évfordulója alkalmából, a Diotima Baráti Társaság, a Babes–Bolyai Tudományegyetem és az Erdélyi Múzeum-Egyesület közös szervezésében, a Soros Alapítvány támogatásával. A konferenciát Dr. prof. Vasile Musca, a Filozófiatörténet és Logika Tanszék vezetője, valamint Benkő Samu, az Erdélyi Múzeum-Egyesület elnöke nyitották meg.

A *Böhm Károly Nemzetközi Konferenciá*ra Budapestről (Kiss Endre, Mester Béla, Perecz László), Miskolcról (Mariska Zoltán), Szegedről (Kissné Novák Éva) és Pozsonyból (Mészáros András) érkeztek meghívottak. Kolozsvárt Gál László, Hajós József, Köllő Gábor, Nagy György, Ungvári-Zrínyi Imre és Veress Károly képviselte. A szegedi Laczkó Sándor, a miskolci Veres Ildikó, a pozsonyi Fukári Valéria és a düsseldorfi Larry Steindler tanulmányainak elküldésével támogatta a rendezvényt. Böhm filozófiájának előzményeit „századelőnk magyar filozófiai irodalmáról" szólva Hajós József elemezte, Mészáros András pedig Böhm Károly axiológiáját vezette vissza a magyarországi újkantiánus hagyományra. Böhm már fiatalon (filozófiai fejlődésének korai szakaszát Kiss Endre előadása, illetve Fukári Valéria elküldött dolgozata – amely a szlovák Böhm-recepciót is tárgyalja – mutatta be) a magyar nemzeti filozófia megteremtését tűzte ki célul maga elé. Böhm német anyanyelvűsége és a magyar nemzeti filozófia megteremtésének programja közötti ellentmondással Perecz László foglalkozott a böhmi szövegek nyelvét elemző előadásában. Mester Béla hozzászólásának fényében viszont, mely a magyar, illetve a nemzeti filozófia mint olyan lehetségességének kérdését vetette fel, nem csak a böhmi célkitűzés válik problematikussá, de a böhmi rendszernek a magyar filozófiai hagyományba való beillesztése is, illetve az, ahogyan ennek a hagyománynak az európai filozofálással való kapcsolatát definiáljuk.

Böhm, ha nemzeti filozófiát nem is föltétlenül, de egységes rendszert mindenképpen alkotott. Filozófiai rendszerét az értékelmélet, a logika és az erkölcsteológia szempontjából tárgyalta a konferencián Ungvári-Zrínyi Imre, Gál László és Köllő Gábor, a filozófiáról vallott felfogását Veress Károly előadása elemezte, metafizikájával pedig Larry Steindler írása foglalkozik. Laczkó Sándor Böhmnek a Magyar Philosophiai Szemléhez fűződő viszonyáról küldött dolgozatot.

Böhm Károly azonban, mint mondottuk, nem csak mint filozófus állt a tanácskozás középpontjában, hanem mint tanáregyéniség is (már amennyiben jogunk van az utóbbit az előbbitől megkülönböztetni). Tanítványai közé olyan neveket sorolhatunk, mint Ravasz László, Tavaszy Sándor és Bartók György. Az utóbbinak a Böhmtől átvett „filozófiai örökséghez" fűződő viszonyát és annak alakulását Mariska Zoltán előadása elemezte, Veres Ildikó dolgozata pedig a másik tanítvány, Tavaszy Sándor munkásságát követte figyelemmel – „Kanttól a hermeneutikáig és a dialektikai teológiáig". Böhm Károllyal mint a Ferenc József Tudományegyetem professzorával Nagy György előadása foglalkozott, Kissné Novák Éva pedig a Böhm-tanítványok alkotta „erdélyi iskola" (avagy „kolozsvári iskola") kérdésével kapcsolatos magyar filozófiatörténeti kutatásokról beszélt.

A rendezvény záróaktusaként 1996. október 19-én kerekasztal beszélgetésre került sor. A konferencia alkalmából a Diotima Baráti Társaság az Illyés Alapítvány támogatásával válogatást adott ki Böhm Károly műveiből *Mi a filozófia?* címmel.

Balogh Brigitta

Fukári Valéria

Adalékok az ifjú Böhm Károly pozsonyi korszakához és egy szlovák Böhm-recepció

Böhm Károly fejlődésében döntő jelentőségű a Böhm-irodalomban ma már csupán évszámokkal adatolt pozsonyi korszaka. S ebből nem is annyira tanári pályakezdésének három esztendeje (1870–1873), mint inkább az a hat év a meghatározó élet-útjára és pályájára nézve, amit 1862 és 1868 között felső gimnazistaként, majd teológusként töltött a pozsonyi ágostoni hitvallású evangélikus líceumban, ill. annak akkoriban hároméves főiskolájában: a teológiai intézetben. Ekkor és itt érlelődött személyisége, ekkor és itt érte el tanulmányaiban és gondolkodásában azokat a vívmányokat, amelyek fölvillantották előtte egy új filozófiai rendszer körvonalait. „1867-ben fogtam a problémák első önálló fejtegetéséhez" – adta meg ő maga kezdetei időpontját.[1]

Eleget téve a kolozsvári Böhm-konferencia rendezői felkérésének, dolgozatomban Böhm Károlynak erre a korszakára vonatkozó olyan levéltári anyagokat ismertetek, amelyekre különféle irodalom- és művelődéstörténeti kutatásaim során leltem rá, és bemutatom egy ugyancsak általam föltárt szlovák Böhm-recepció kéziratát.

Tisztában vagyok azzal, hogy esetleg szakszerűtlennek és korszerűtlennek is tarthatnak, amikor e szakfilozófiai fórumon arra vállalkozom, hogy leleteimet ne csupán mechanikusan idézve, hanem ahol és amennyire ez számomra lehetséges, feldolgozva, tehát összefüggésekben is szemlélve mutassam be. Tudom, ezzel a szakfilozófiától távol eső filoszként tulajdonképpen az egykor még osztatlan literatúrának, az egyetemes írástudásnak, a „tota res litterariá"-nak a talajára „tévedek", ahonnan pedig a tudományok, így a bölcsészet is, már rég leszakadtak és elszakosodtak.

---

[1] Böhm Károly: *Az Ember és Világa* I. kötet. Előszó. Budapest 1883.

Én mégsem hiszem, hogy jó lenne, ha az önállósult szaktudományok elfelejtenék történetiségük közös talaját, vagy ha elavultnak, időszerűtlennek tartanák a tudás méltóságának közös lelki-szellemi vonásait; ha megfeledkeznének arról, hogy a gondolkodó ember, az írástudó (búvárkodjék akár a fogalmak, akár az érzelmek vagy a természet terén) a világ és önmaga képét kiforró szellem és lélek kohójában születik. Ahogy Böhm megfogalmazta:

Pectus est, quod facit philosophum[2]

Úgy vélem, hogy az ifjú Böhm önálló gondolkodóvá alakulásának korszaka még mindig rejteget a kutatás számára nem csak föltárásra és meg- vagy újravizsgálásra érdemeset, hanem további (pl. tudománylélektani, alkotáslélektani) kutatási szempontok fölállítására, további (pl. művelődéstörténeti, bölcsészetoktatástörténeti) területek feltérképezésére, interdiszciplináris kapcsolatok (pl. klasszika–filológia–filozófia, teológia–filozófia, matematika–filozófia) vizsgálatára serkentő impulzusokat is.

Gondolok konkrétan Böhmnek a már besztercebányai algimnáziumi éveiben is jelentőséggel bíró és pozsonyi éveinek 1863-tól mintegy 1866-ig tartó válságos korszakában elmélyülő klasszika-filológiai, szépirodalmi és egyéb tevékenységének (pl. a mathesis „nagy szeretettel tárgyalásá"-nak[3]) a vizsgálatára. Gondolok tehát annak a munkának a folytatására, amit Böhm régi biográfusai, Kajlós (Keller) Imre és Bartók György kezdtek el az ifjú Böhm megismerésének terén. Gondolok továbbá olyan körültekintő lélektani, művelődéstörténeti hozzáállásra, amilyennel Joó Tibor, Böhm 1867. évi pozsonyi önéletrajzának és ottani barátaival kötött szellemi-erkölcsi szerződésének a kiadója kezeli Böhmnek e két ifjúkori megnyilatkozását.[4] S gondolok annak a megközelítésnek a

---

[2] Uo.

[3] Böhm Károly önéletrajza 1867-ből. In: *Böhm Károly ifjúkori önéletrajza.* Kéziratból kiadta és bevezetéssel ellátta Joó Tibor. Egyetemi Bethlen Gábor Kör (Kolozsvár–Szeged) kiadványai, 8. kötet, Szeged 1930.

[4] Uo.

folytatására, amellyel Tankó Béla feszegeti a határt, ahol elválik és összeforr Böhmben bölcsesség és poézis, filozófia és művészet.[5]

Igaz, Pozsonyban Böhmöt mint filozófust a fogalom, és csak a fogalom megszállottjaként láthatjuk. Schellingről a szabad akarat kérdésével kapcsolatosan kissé ironikus felhangú kritikával jegyzi meg akkoriban: „A képzelet csiklandozta, nem a fogalom vezette."[6] S Hegel idealizmusa is azért nem elégíti ki, mert – mint írja – „a kényszerűséget, mellyel a fogalmaknak egymás után kéne fejlődniük, éppen nem találom benne, s innen a dialektikai módszert, mely Hegelnél oly nagy szerepet játszik, nem találom elégségesnek s alkalmasnak a bölcsészetben."[7]

Mégis, nehéz elképzelni, hogy valamilyen összeérlelődésben ne lappangana ott – máig is számos vonatkozásban megközelítetlenül – Böhm művének egészében, magában bölcseleti rendszere megalkotásában is az a tény, hogy ifjúkorában oly korlátlan, oly tág körben „játszatta lelke erejét". A kifejezést Böhmtől vettem, hadd idézzem kontextusában is: „... az emberiség szemei előtt mind világosabbá válik azon belátás, hogy egy ember, ki csak korlátolt körben játszatja lelke erejét, ... egy ilyen ember lehet igen részletes tudós, ... de korlátolt elmének marad élete fogytáig."[8]

Az, hogy Böhm gondolkodói fejlődése szempontjából beható vizsgálatokat érdemelnének teológiai stúdiumai is, gondolom annyira evidens, hogy fölösleges említenem. A hangsúlyt azonban itt is a kapcsolatokra, a viszonyra helyezném, annál inkább, mert itt az interdiszciplináris mozzanatok, a teológiai tanulmányoknak a filozófiaiakkal való összekapcsolása folytán, kölcsönösen még nagyobb, sajátosabb szerephez juthatnak. Tudjuk, hogy a bölcsészoktatás a teológusképzésnek mindig érzékeny pontját jelentette – különösképpen protestáns vonalon, a szabad vizsgálódás és kritika protestáns elve s a dogmatikus egység egyházi érdeke kö-

---

[5] Tankó Béla emlékbeszéde a besztercebányai Madách Társaságnak a Böhm Károly szülőházára helyezett emléktábla leleplezésének alkalmából tartott díszközgyűlésén. In: *Böhm Károly emlékére kiadott emléklap.* II–V. Megjelent év nélkül (valószínűleg 1915-ben) Keller Imre és Geréb László szerkesztésében Besztercebányán.

[6] Böhm Károly: *A materialisztikus léleknézet bírálata.* Kézirat 1866-ból.

[7] Böhm Károly önéletrajza 1867-ből.

[8] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.*

zötti eredendő ellentmondás következtében, s nem egyszer képezte konfliktusok forrását. „... Ha a Vallásunkat maga tisztaságában akarjuk meg tartani, nem lehet nékünk a többi Tudományok, nevezetesen a Filosofia és a Historia tanétásában is más, hanem Principiumairól esméretes Professorokra bízni Ifjainkat" – nyilatkozta 1806-ban a *Ratio educationis* elveihez ragaszkodva a tiszántúli helvét püspökség.[9] Az elv száz év múlva is időszerű. 1910-ben a szlovák evangélikus körök emelik fel szavukat azon úgymond precedens nélküli eljárás ellen, hogy a sacro-sancta theologia pozsonyi alma materében a professzorok az ugyan filozófusnak kiváló, de a teológiában laikus, nem lelkész Szelényi Ödönt hívták meg a teológiai akadémia éppen megürült filozófiai tanszékére.[10] (Szelényi aztán utólag végezte el a teológiát s lett lelkésszé is.)

A pozsonyi líceum múlt századi történetével foglalkozó kutatásaim során azt tapasztaltam, hogy ott (mint valószínűleg a kor más protestáns tanintézetében is) a teológia-filozófia viszony kényes mivolta ellenére egy-egy jelentékenyebb filozófiatanár működése nyomán erőteljesebb szerephez jutott a szabad kutatás liberális protestáns elve, és így időről időre kialakult – nem feltétlenül az egyházi körök tetszésétől kísérve – a filozófiai gondolkodásnak egyfajta iskolája.

A század 60-as éveiben pedig nem az intézet tanszéke, nem a filozófiatanára,[11] hanem – amint azt a későbbiekben majd prezentálhatom – egyik hallgatója, a 19–20 éves Böhm Károly hív életre a maga rendkívül dinamikus, kritikus filozófiai eszmélkedéseivel egy ilyen iskolát, csoportosulást a teológusok önképzőkörében.

De hadd tágítsam ki a téma láthatárát még egy pillanatra a Böhm előtti és utáni időkig. Véleményem szerint megérné a fárad-

[9] *Reflexiones Superintendentiae Helv. Con. Addictorum Trans-Tibiscanae ad Rationem educationis...*, a pozsonyi Líceumi Könyvtár Kézirattárában (jelenleg a Szlovák Tudományos Akadémia Központi Könyvtárának gondozásában), Pozsony-Bratislava. Jelzete: 485. köteg, 3. sz.

[10] Lysecký, J.L.: *Z prešporskej teologickej akadémie*. In: Cirkevné listy XXIV. évf, 1910, 7. sz., 219–223.

[11] Böhm idejében a filozófiát a pozsonyi líceum gimnáziumának 7. és 8. osztályában s teológiai intézetének első évfolyamában oktatják; az oktató Emeritzy Lajos tanár.

ságot föltárni és földolgozni a teológiai intézet filozófiaoktatásának történetét az ifjú Böhmöt mintegy fél évszázaddal megelőző és ugyanannyival követő időszakban, összesen tehát abban a száz évben, amely a kantiánus Grosz János tanári működésétől (1803–1837) Szelényi Ödön működéséig (1910–1918) terjed, és a közbeeső évtizedek egy-egy időszakában olyan személyiségek tevékenységét jelentette, mint amilyen az első fél évszázadban a Greguss Mihályé volt (1833–1838), a másodikban Schneller Istváné (1877–1895), Böhm nemzedéktársáé, barátjáé, későbbi kolozsvári kollégájáé. Tekintélyük és hatásuk nyomaira rátaláltam tanítványaik emlékezéseiben.

Schneller Istvánra külön is szeretném itt felhívni a figyelmet: nem a köztudottan jeles neveléstudósra, hanem az azt hiszem jóval kevésbé ismert filozófusra. Megjegyzem, szlovák tanítványai éppen filozófiája okán őrizték meg emlékét. A magam Böhm–Schneller párhuzamával nem merném előhozakodni, ha nem érezném benne magam megerősítve Szelényi Ödön által, aki a következő megfigyeléssel szolgál Schneller pedagógiai rendszerével kapcsolatosan: „... leszögezhetjük azt a meglepő tényt, hogy Schneller elmélete Böhm értéktanával igazolható."[12]

Ez után, a témától ugyan térben nem, s tán lényegben sem, de időben mégiscsak kissé elkalandozó kitérő után térjünk vissza időben is az ifjú Böhm közvetlen közelébe.

Böhm elveszettnek hitt kézirata s munkálkodása az 1866–1867–1888-as években

Filozófusi kezdeteinek folyamatát és állomásait Böhm pontosan vázolta említett önéletrajzában, amelyet 1867. április 28-án Pozsonyban azzal a céllal írt barátainak, hogy – mint benne nekik szólóan megjegyzi – „ha valami rendszerrel találnék előlépni, legyen legalább előttetek ismeretes annak genesise s fokonkinti fejlődése." E fokok az idő tájt legutóbbikát s addigi fejlődése

[12] Dr. Szelényi Ödön: *A magyar evangélikus nevelés története a reformációtól napjainkig.* Pozsony 1917. 243.

szempontjából nyilván a legjelentősebbikét a következőképpen összegzi benne: „A vívmány azon kutatásból, melyet a materialista léleknézetre hoztam s melyet Soma bírált a teológus körben, csak e kevés szó: a lélek és anyag között lényeges különbség nincs".

Ezeket a szavakat idézi Kajlós Imre és Bartók György is; az utóbbi hozzáfűzi, hogy a dolgozat, amelyben Böhm e nézetét bővebben kifejtette, „még kéziratban sem maradt reánk".[13]

A dolgozat kéziratát néhány évvel ezelőtt megtaláltam a pozsonyi Líceumi Könyvtár levéltárában őrzött, *A teológiai önképzőkör jegyzőkönyve* címet viselő kéziratos kötetben.[14] Minden valószínűség szerint maga Böhm, a kör akkori jegyzőinek egyike, helyezte oda, hogy kéznél legyen az önképzőkör érdemkönyvébe való beíráshoz. Hogy Kajlós Imre miért nem fedezte fel annak idején, amikor – mint maga írja[15] – Böhm ifjúkora megíráshoz Szelényi Ödön a líceumból kölcsönadta neki az önképzőkörök jegyzőkönyveit, ma már nem tudhatjuk. Lehet, hogy a teológusok jegyzőkönyve nem volt a kölcsönadottak között, vagy köztük volt ugyan, de Kajlós nem szentelt neki nagyobb figyelmet, s rövid utalásait Böhmnek e körben tartott előadásairól nem ebből, hanem valamilyen más, tán közvetett forrásból vette.

Böhm 1866. november 21-én a teológiai önképzőkör az évi 6. ülésén adta elő *A materialisztikus léleknézet bírálata* című munkáját. Ezt, pontosabban ennek a helyenként részletes, helyenként vázlatos jegyzeteit tartalmazza – egy 21x16,9 cm nagyságú, kétrét hajtott, sűrűn teleírt papírlapon – az általam föllelt kézirat. Böhm saját filozófiai tanulmányaira támaszkodva fejti ki bennük a materialista lélekmagyarázat keletkezésének okait s a materializmus mibenlétét. „Az észrevevés foknál álló szellem" – szögezi le ez irány jellemzéseként. S elemzésével párhuzamosan a maga szigorú fogalmi apparátusával elvégzi a materialista „léleknézet" bírálatát és cáfolatát. A dolgozat bírálója (s a kör akkori jegyzője), Petrovics

[13] Bartók György: *Böhm Károly (Naplójegyzetek).* In: Athenaeum 1912, 1. füzet, Budapest 1912.

[14] Jelzete: R-11188.

[15] *Böhm Károly élete és munkássága* (írták többen, szerkesztette Kajlós-Keller Imre). I. kötet. Előszó. A Madách Társaság kiadása, Besztercebánya 1913.

Soma ki is emeli: a széles körű tárgy szoros logikai összefüggést mutat, s az elvek a részekben is sikeresen ostromoltatnak.

Úgy tűnik, ebben a munkájában ért el az ifjú Böhm ahhoz a fordulathoz, amikor saját korábbi materialista álláspontját meghaladva kezdi önállóan s főleg új irányba rendezgetve szemlélni test és lélek, anyag és szellem problémáját, hogy aztán – mint főműve előszavában utal rá – ennek a problémának szentelje 1867-től 1871-ig a legtöbb figyelmet.[16] Az előadási jegyzetek – ugyanúgy, mint az önéletrajz – hivatkozásaiban a tanulmányaira utaló szerzők: Platón, Kant, Hegel, Schelling, Spinoza, Fichte, Feuerbach, Herbart, Mirabaud.

Ugyanakkor egy másik kardinális probléma is fölmerül már ekkor előtte, amit önéletrajzában ezekkel a szavakkal ad barátai tudtára: „Nincs szükségem csak egy kérdés kielégítő megfejtésére: az okviszony áll-e? S ha ez megvan, akkor áll egész rendszerünk." Ennek mint tudományos alapelvnek a fontosságát hangsúlyozza – amint azt az alábbiakban majd látni fogjuk – egy 1868. évi önképzőköri bírálatában is. S visszautal e korai felismerésére 1883-ban, amikor műve megteremtésének fokozatait idézi föl: „Tizenkét évi elmélkedést nem sajnáltam, hogy az oktörvény jelentésével s alapjával tisztába jöjjek; mert *azonnal kezdetben* (kiemelés tőlem – F.V.) éreztem, [...] hogy ettől függ az egész álláspont keresztülvitele..."[17]

Leletemnek, *A materialista léleknézet bírálata* című előadási jegyzeteknek érdemi bemutatására nem érezvén magam illetékesnek, azokat teljes egészükben dolgozatom mellékleteként bocsátom a szakkutatás rendelkezésére, a saját, sajnos nem egészen hiánytalan átírásomban. Megjegyzem: Böhm jegyzetei híven tükrözik gondolatainak a kezénél jóval gyorsabb száguldását, ennélfogva kézírása – noha a régi jó fekete tintának hála, minden betűjében kiválóan ép – nem könnyen olvasható.

Sajnos az érdemkönyv, amelyből Böhm dolgozatát e jegyzeteinél talán még teljesebb, de minden bizonnyal általa megszerkesz-

---

[16] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.*

[17] Uo.

tett és jól olvasható alakban ismerhetnénk meg, nem lelhető föl a Líceumi Könyvtár ez idáig hozzáférhető állományában.

De Szelényi Ödön számára az ő pozsonyi tanárkodása idején az érdemkönyv még könnyen elérhető volt, s ő élt is ezzel a lehetőséggel. Egyik Böhmmel foglalkozó szakfilozófiai tanulmányába[18] beemelte az érdemkönyvből Böhmnek ezt az előadását. Sajnos, távolról sem egészében, inkább csak vázlatosan, kivonatosan. Az előadásnak általam föllelt Böhm-kézirata a Szelényi által közölteknél jóval tágabb körben mozog, magába foglalja pl. az „én" magyarázatát és kitér a teizmus és panteizmus kérdéskörére is. Noha Szelényi Böhmnek ezt a dolgozatát „felette érdekes"-nek tartja szellemi fejlődésére nézve, érthető okokból – tudniillik saját vallásfilozófiai témájánál fogva – jobban érdekelte őt Böhmnek egy másik, *Teizmus és panteizmus* című érdemkönyvbe bejegyzett dolgozata, amelyet – szerencsére, a Böhm kutatás nyereségére – nagyon részletesen és alaposan ismertet tanulmányában. Én Böhmnek erről a másik előadásáról majd csak közvetve adhatok hírt, a körben elhangzott bírálat és vita alapján.

Szeretném hinni, hogy Szelényi közlései s az általam feltárt előadási jegyzetek kézirata együttesen segítséget nyújtanak ahhoz, hogy az eddig ismert egyről[19] – legalábbis az alapvonásokat illetően – háromra bővülhessen Böhm korai dolgozatainak száma, s ezzel a lehetőség is az ő kezdeteinek közvetlen forrásból való megismerésére.

Térjünk vissza most a pozsonyi teológusaink körébe, és nézzük meg legelőször is azt, milyen fogadtatásban részesült Böhmnek a materialista „léleknézet" bírálatát nyújtó előadása.

Az előadást a körben heves, hosszan tartó, a következő ülésre is átnyúló vita követte. A jegyzőkönyvbe jegyzettekből idézem mind a bírálatra, mind a vitára vonatkozóakat. Petrovics Soma bírálatában a már idézett elismerő szavak, valamint az előadásnak érdemkönyvi jutalmazásra tett ajánlata mellett kritikával illette a mű akaratról szóló részét, és hiányolta az előadottakban a „lélekből kiküszöbölt tehetségek magyarázatát". A bírálónak az

---

[18] Dr. Szelényi Ödön: *Böhm Károly és a vallásfilozófia*. In: Theologiai Szaklap 1914.

[19] Böhm Károly: *Az én rejtvénye*. In: Sárospataki Füzetek, XI. évf., 1867.

akaratról mondottakra vonatkozó azon ellenvetésére, hogy a szabad akaratú ember viszonya Istenhez nem lehet felfoghatatlan, Böhm leszögezte, hogy „főelvéhez híven mást nem vallhat a lélekről, mint hogy egyszerű s mint ilyen, szabadság nélküli". A lelki tehetségek magyarázatát pedig mint feladatán kívül esőt hárította el. S noha a kör nagyobb része a vitát „magánúton elintézendőnek találta", s eredetileg maga Böhm is „szabadságot adott" a bírálónak, hogy vádját „a munkából igazolva" körön kívül foglalja írásba, magának is fenntartva a felelhetés jogát, végül a vitát mégis felújította, s nem állt el főelve védelmétől mindaddig, míg „a még némelyek előtt homályos dolog világossá lett".

Test és lélek, anyag és szellem problematikája természetesen nem volt szokatlan téma a teológusok önképzőkörében. Nem is a téma, hanem a felfogás s a témafeldolgozás módja, Böhm fellépésének filozófusi jellege volt a lényeges, az, hogy az ifjú teológus a filozófia szaktudományos elvi-fogalmi fegyverzetében állt a témával elő. Társai hasonló tematikájú témáira inkább a vallástani felfogás és a szónoki vagy képies színezetű kifejezés volt a jellemző. („Test és lélek különböző, de egymással karöltve jár" – a kör egyik tagja például így összegezte test és lélek viszonyáról szóló előadásának mondanivalóját.)

Érthető tehát, hogy az önálló gondolkodásra s a filozófiára hajlamosabb teológusok Böhm köré csoportosultak, valamint az is, hogy az ezek közé tartozó Petrovics Soma előadásának érdemkönyvbe való felvételét azon okból is óhajtja, hogy a „mű többek kezébe juthasson, s így a némelyekben bizonyosan eltérő nézet tudományos kifejtésre ösztönöztessék".

A kis kör, mondhatnám a Böhm-féle filozófiai iskola sajátos módon kinyilváníttatott, mintegy intézményesült is, amikor Böhm, közvetlenül a „léleknézet"-ről kialakított új álláspontjának előadása után, 1866. november 24-én, „esti 8 és fél órakor, a vacsoránál Lábánban"[20] – Petrovics Somával, Moesz Gézával, Moczkovcsák Jánossal, Szalay Lajossal és a később hozzájuk csatlakozó Jeszenszky Dezsővel – „barátság és szabadság" jelszó alatt

[20] Szerződés. In: *Böhm Károly ifjúkori önéletrajza.* A szellemi-erkölcsi szerződés színhelye a korabeli Pozsonyban vagy a Lábán Antal-féle Rózsa utcai kávéház, vagy Lábán Klára Zöldpiac téri kocsmája lehetett.

szellemi-erkölcsi frigyre lép, vagy mint Joó Tibor írja: „lovagrendet szervez". Teszi ezt azzal a célkitűzéssel, hogy a világszellem abszolút öntudatra ébredésében ő és társai is érvényesítsék „saját öntudatos énségük felismerésében" annak lényegét, s így jótékonyan hassanak a nagyobb közönségre, legyenek a „majdan feltűnő humanizmus napjának reggeli előfutárai".[21]

A Böhm megfogalmazásában készített írásos szerződés rögzíti a Böhm-kör, e szellemi-erkölcsi lovagrend tanintézeten belüli szerepét és tényleges működését is: „... e kis, de buzgó csapat fennállott, és közös erejének hatása meglátszott mostanáig is a szűkre szabott határok között részint a teológus körben, részint a teológiai ifjúság magánéletére nézve". A továbbiakban majd látni fogjuk, miként működött és hatott e kis csapat a teológusok önképzőkörében.

Érdekességként említem meg, hogy a reformkorból is fennmaradt az emléke egy hasonló, szellemi-erkölcsi értelemben vett lovagi szerződésnek, amelyet, harminc évesen, Széchenyi Istán, Wesselényi Miklós és Eszterházy Mihály kötöttek egymással. Egy, a Széchenyi szellemi-erkölcsi habitusával foglalkozó mai szerző azt állítja, hogy ilyen jellegű elhatározásról nem tudunk egyetlenegy társadalomban sem, egyetlenegy más nemzet életéből.[22]

Különös párhuzam: a szellemi-erkölcsi erők ilyen hasonló felserkenése két olyan különböző időben, mint amilyen a szabadon kibontakozó reformkor és a szabadság leverését követően még éppencsak hogy megszűnőben levő önkény kora. Engedjék meg, hogy megálljak egy szóra e sajátos elitszerződésnél mint olyan jelenségnél, amely apró mivoltában is jele annak, ami az irodalomtudományban, a művelődéstörténetben már az 1850. évtől kezdve megfigyelhető: hogy tudniillik a magyar szellemi kultúrának, ahogyan vonzereje, úgy megújuló, regenerálódó képessége sem mutat olyan kilátástalan képet, mint amilyet szellemi hagyományainkról és történetünkről néha vázolni szoktunk magunknak.

[21] Böhm Károly önéletrajza 1867-ből. In: *Böhm Károly ifjúkori önéletrajza.*
[22] Bozóky Mária: *Széchenyi hite.* Budapest 1990. 52–53.

E szerződések s a bennük kifejeződő kultúra szellemi-erkölcsi erejének további adalékaként fűzöm az előbbiekhez hozzá, hogy az első világháborút közvetlenül követő időből is tudunk hasonló magyar szerződésfogalmazványokról. Ezek egyikét az egyik legfilozofikusabb magyar költő, Babits Mihály írta *The Knights of Europe (Európa Lovagjai)* címmel s azzal a szándékkal, hogy Európa szellemi nemességéből lovagrendet szervezzen a szellem szabadságának védelmére és Európa egyesülésének előkészítésére a lelkekben.[23] Igaz, a szerződés szövegének létrejöttében valószínűleg közvetve Romain Rolland hatása is szerepet játszott, de aki ismeri Babits költészetét, esszéit, tanulmányait, az tudja, hogy Európa humanista öröksége s a földrész szellemi egységének a gondolata mélyen benne gyökerezik az ő egész művében.

Visszakanyarodva a mi pozsonyi teológusi-filozófusi „lovagrend"-ünkhöz s főként a lovagrend „tettleges egységének szimbólumá"-hoz avagy „egyenrangú elnöké"-hez[24], az ifjú Böhm Károlyhoz, azt hiszem, már az eddigiek alapján is igazolható az a megállapításom, hogy Böhm nem csak rendkívüli tehetségként, hanem vérbeli tudósként és igen markáns, dinamikus személyiségként robbant be a teológiai intézet önképzőkörébe az 1866/67-i tanév kezdetén. Az előző években – mint azt régi biográfusai megírták – német nyelven igen aktív szépírói és kritikai munkásságot fejtett ki a líceum (gimnázium) német önképzőkörében. (Ennek jegyzőkönyve, sajnos, ugyancsak nem bányászható ez ideig elő a Líceumi Könyvtárban.) S működött biográfusai szerint a líceum (gimnázium) magyar körében is. E két körnek (eredetileg nyelvművelő társaságoknak) a története az előző század nyolcvanas éveinek a végére nyúlik vissza, azóta kisebb-nagyobb megszakítások után többszörösen újjászerveződve működtek tovább.

A teológusok önképzőköre 1865-ben alakult meg, Szeberényi Lajos tanárnak, Petőfi selmeci tanulótársának és barátjának az elnöklete alatt, a „kegyesség és tudomány" jelszavát tűzve zászlajára, amelyek az alapszabályok szerint együtt képesítenek teológussá. Noha a kör szabályai kimondják, hogy: „az értekezések,

---

[23] Vö.: Gál István: *Babits békeírásaiból.* Irodalomtörténeti Közlemények, 1976. 4. sz.

[24] Szerződés. In: *Böhm Károly ifjúkori önéletrajza.*

valamint a bírálatok a hazánkbeli protestáns egyházakban élő három, úgy mint magyar, német és szláv nyelv bármelyikén történhetnek", s a jegyzőkönyv tanúsága szerint történnek a magyar mellett németül és szlovákul is, Böhm e körben csak magyar nyelven dolgozik. Munkálkodásának két évében összesen két előadással és négy bírálattal lép fel, azonkívül létrehoz és szerkeszt egy folyóiratot, amelyről majd a későbbiekben lesz szó. A második évben pedig jegyzőként is működik, ami azt jelenti, hogy a jegyzőkönyv vezetésén kívül az ő tiszte a bírálók kinevezése is.

A jegyzőkönyvbe a jegyzők mindenkor szépírással rótták be följegyzéseiket, így abból az adott években a jegyzőkönyv műfajához mérten kirajzolódik mind az ifjú Böhm szellemi profilja, mind a tágabb közegé s a szűkebb baráti köré, a „lovagrend"-é, amelyben munkálkodott.

A kör általános színvonalát nem mondhatnánk igénytelennek. A szabály szerint a tagság elsőrendű fölvétele a „komoly munkásság", s ehhez a tisztségviselők ragaszkodnak is. Mint a bírálatokban s a vitákban megnyilvánuló állásfoglalásokból kitűnik, alapvető követelmény, hogy a körbe hozott munka önálló, eredeti legyen, a témafeldolgozás határozott irányt mutasson, az álláspont megalapozott és részeiben is bizonyított legyen, s a mű megfelelő szerkezeti felépítéssel bírjon.

Évente 6–7 téma és ugyanannyi bírálat adatik elő, s ezek java része természetesen vallástörténeti, valláserkölcsi tárgyú, exegetikai jellegű, ill. egyházi beszéd. Kimondottan filozófiai vagy föltételezhetően annak mondható témával Böhm két éves tényke- dése alatt csak hárommal találkozunk: kettő a test és a lélek kérdését tárgyalja, egy a filozófia újabb németországi irányát ismerteti egy német mű alapján.

S ha a filozófiai tárgyú munkákban éppen nem remekelnek is az előadók, a teológiai dolgozatok többsége legalábbis egyéni, eredeti témafelvetésről tanúskodik, s egy részük, a jegyzőkönyvi rögzítések szerint, saját felfogást tükröző, következetes, egy-egy esetben éleselméjű kimunkálásban adatik elő.

Böhm szövetségeseinek teológiai tárgyú föllépéseiben pedig megjelennek olyan tételek, amelyekben Böhm akkori nézeteire vagy azok csírájára ismerhetünk rá, s amelyek – mi tagadás! –

teológusok szájából meglehetősen különösnek tűnnek. Ha nem is mindegyik megy el a teológiával szemben olyan kategorikus álláspontig, mint Böhm, aki nyíltan megvallja, hogy nem érzi magát a teológiára elhivatottnak, s csak anyagi okok miatt lett teológussá. „Hajlamom sohasem volt teológiára – írja a már többször idézett önéletrajzában – ... s aligha nincs igaza Hanesnak („Hanes" volt Moczkovcsák János beceneve), ki sokszor neheztelve lobbantá szememre, hogy teológiába csak azért jöttem, hogy rontsak. Igen, rontani, de egyszersmind építeni is..."

Az 1866/67-i tanév önképzőköri ülésein Petrovics Soma, Moczkovcsák János és Szalay Lajos azok, akik – ki-ki a maga mértékéig – Böhmnek az „énség"-re s annak fejlődési fokaira vonatkozó nézetei szellemében dolgoznak.

Nézzük ezekről előbb Böhm gondolatsorát: „Az én a fogalmak összege lévén, velük fejlődik: legvégső stádiuma az önismeret."[25] „Ha a szellem tudománya a mai korig elérkezett, átmegy az egyedüli bölcsészetbe, katexochén, a pszichológiába, amely megmagyarázva az ember lényegét, kimutatja kényszerű fejlődését vallási nézeteinek s eloszlatja bonckésével az ezeréves illúziókat, melyek az emberiséget sötét árnyképek módjára ijesztgették. Ebben három részt fog megkülönböztetni: az énség alatti (paganismus), az énség feletti (christiannismus) s énségbeni (humanismus) felfogásokat. Ily módon az emberiség végcélja az önismeret, ahol belátja, hogy ő végső foka a fejlődésnek e földtekén s azért isten (homo homini deus), egyszersmind pedig meggyőződik, hogy csak része a mindenségnek..."[26]

A böhmi kör tagjai közül először Petrovics Soma szól ehhez hasonló értelemben az önismeretről és boldogító szerepéről az egyén és az emberiség életében, mégpedig egy, a Pál apostoli Galatákhoz írt levél 6, 3–4-en alapuló egyházi beszédében, amelyet 1866. október 14-én tart a körben. S noha bírálója részéről az a vád éri, hogy kiforgatja a szentírási mondatok értelmét, s hogy nem a keresztény igazságot, hanem világi önző felfogást képvisel, az előadó végül az önképzőkör „elismerő, védő nyilatkozatait" bír-

---

[25] Böhm Károly: *A materialisztikus léleknézet bírálata.* i.m.
[26] Böhm Károly önéletrajza 1867-ből. In: *Böhm Károly ifjúkori önéletrajza.* i.m.

hatja mintegy „elégtételül és bizonyságul" arra, hogy „beszéde hallgatóira nem volt hatás nélküli".

Ugyanezen tanév későbbi, 1867. március 27-i ülésén Moczkovcsák János egy, a Márk 12,34 alapján kidolgozott exegetikai értekezését olvassa fel, melyben az Isten és ember közötti viszonynak keresztény és zsidó felfogását tárgyalja „tapintatosan és nagy kiterjedéssel". A kör által érdemkönyvbe megszavazott munkáról a bíráló Szalay Lajos egyrészt örömmel állapítja meg, hogy benne „azon alapon látja a szerzőt, mely az egyedül helyes elvet, az énséget törekszik érvényre emelni". Másrészt hibásnak, mert a fejlődés fogalmával úgymond ellentmondónak minősíti a szerző azon „állítását, mintha a kereszténység a szellemi fejlődés legnagyobb pontját érte volna el".

1867. február 6-án viszont Böhm lépett fel egy tisztán teológiai munkára, az úrvacsoráról tartott exegetikai értekezésre készített, „felette terjedelmes, nagy gonddal kidolgozott bírálattal". Ebben, azok után, hogy kimutatja, miként ütközik a mű az egyházi tannal, a szentírással, a kereszténység természetével és az ésszel is, összegezésként olyan elvi álláspontra helyezkedő véleményt alkot, amelyben, úgy vélem, visszatükröződik a szigorú kritikusnak teológia és filozófia, vallás és tudomány viszonyáról vallott meggyőződése is. Idézem: „A megbocsáthatatlan elvzavar... bizonyítja bíráló véleményét, hogy eklekticizmus csak akkor józan, ha rokon álláspontú rendszerek gyümölcsei között válogat; ellenben az ortodox egyházi tant racionalisztikus foltokkal ékesíteni fel a legmerőbb elvi ellentmondás, mi után vagy az egyházi tannak tökéletesen meg kell buknia, vagy pl. a racionalizmus örökké heterodox eretnekség marad".

Az 1867/68-i tanév eleji tisztújításkor választják meg az előző tanévben könyvtárnokként működő Böhmöt egyhangú felkiáltással a kör jegyzőjévé; ebben a tanévben (Böhm utolsó teológusi évében) tehát az ő saját fogalmazású és saját kezű följegyzéseiben ismerkedhetünk a kör tevékenységével.

Az időközben a Kisfaludy Társaság tagjává megválasztott Szeberényi tanár elfoglaltsága miatt a tagok új elnököt is választanak első ülésükön, mégpedig Bolemann István tanár személyében. Az akkor már idős dogmatikatanár év eleji megnyitó beszédében

meglehetősen szabadgondolkodású felfogásban vázolja a kör szerepét, „jellemét", melyet „az okos ész éni szabad természetében" jelöl meg, s a szabad én álláspontjára helyezkedve jelenti ki, hogy az önképzőkörben legyőzhetetlen korlátokat nem szabad sem az anyag választásában, sem annak kidolgozásában a „szabad én ellenébe gördíteni". Megjegyzem, Bolemann sajátosan eredeti gondolkodású tanár lehetett: tíz évvel korábbi kéziratos önéletírásában lefektetett egy, a matematikai képletek mintájára kidolgozott különös módszert, amellyel a filozófia tanítását – mely szerinte gyorsan kiesik a hallgatók fejéből – mathesissal akarta oda tartósan beplántálni.

Az év első munkálkodó ülésén, 1867. szeptember 28-án tartja Böhm azt a *Teizmus és panteizmus* című előadását, amelyet Szelényi Ödön a kör érdemkönyvéből részletesen ismertet és idéz említett tanulmányában.

Böhm aznapi jegyzőkönyvi bejegyzésében erről az előadásáról csak annyi áll, hogy a munka az ülést tökéletesen kitöltötte, ezért a bírálat a következő ülésre halasztatott. Az előadásról a jegyzőkönyvből tehát csak közvetve: a bírálatról s a vitáról följegyzettekből tájékozódhatunk. A bírálatot Jeszenszky Dezső dolgozta ki. Idézem a Böhm vezette jegyzőkönyvet: „Bírálatában követi a munka három részében foglalt ellentmondások fejlődését a legvégső ellentmondásig. Elismeri, hogy a teizmus ellentmondásai tagadhatatlanok, minden momentumra nézve. Elismeri, hogy a panteizmus okvetlenül követekezik mint az ellentmondások kiegyenlítője, egyedül a harmadik rész ellen van kifogása. Szerző benne levezette az Isten fogalmának lényegét, azt az abszolút erőbe helyezve. Bíráló itt fennakadott azon, hogy szerző az erőt és anyagot azonosította, mi ellen azt állítja, hogy erő és anyag elválaszthatatlanok ugyan, de mégsem azonosak. Szerző munkájában kifejtett elvei támogatására kéri a kör türelmét, s az anyag fogalmának dialektikáját adja elő azon szándékkal, hogy ezen, az erővel párhuzamos tárgyalásból kitűnjék állításának igazsága. Bíráló nem felel cáfolólag, miután elnök úr a vitát tovább folytatni nem tartotta szükségesnek azon állítással, hogy a transzcendens dolgokra immanens kifejezések nem illenek. Szerző megnyugo-

dott, de kijelenté, hogy ezáltal nézetét megcáfolva korán sem találja."

Ha az eddigi, mintegy másfél évben az ifjú Böhmnek test és lélek kérdéséről, az énségről, az énség és az emberiség fejlődési elvéről, az Isten fogalmáról vallott nézeteinek a levetítődését láthattuk részben saját, részben elvbarátai önképzőköri megnyilatkozásaiban, utolsó teológusi évének második felében sor kerül a körben Böhm ama másik sarkalatos felismerésének, az okviszonynak a bevetésére is. Idézem a Böhm által jegyzőkönyvbe foglaltakat:

„8-dik Ülés 1868. Februarius 15-én... Munkát olvasott Jeszenszky Dezső *A reformatio következménye* címmel, melyben kiindulva azon elvből, hogy az utóbbi esemény mintegy csírájában rejlik az előtte valóban, állítja, hogy a reformatio kényszerű következményei: a pápaság bukása és a despotizmus korlátolása; tehát e két eredményre állva azt következteti, hogy az emberiség célja a feltétlen szabadság, melynek elértével a mostani viszonyok összege mint egy üres alak összedől. Bírálója Böhm Károly a munkában előterjesztett alapelvet magáénak s helyesnek ismeri el, de annak kimutatását több rendbeli hibával vádolja. Hiányzik annak kimutatása, micsoda viszonyban állanak a kereszténység és a reformatio a feltétlen szabadság alakjához, nem találja bíráló a fejlődési menet kényszerűségét bebizonyítva; de elismerést szavaz szerzőnek, hogy a történelem mezején az okviszonyos kutatást akarja érvényesíteni, s kívánja, hogy mennél hamarabb részletesebben kutassa az alapelvet a történelemben."

Az ismertetteken kívül Böhm még két bírálatot dolgozott ki a teológus körben: az első évben *Az újtestamentumi könyvek eredeti nyelve, a görög* című, a második évben *Az ima jelleme és felosztása* című munkára. Ezekről a bírálatairól a jegyzőkönyv lakonikusan lényegében csak annyit őrzött meg, hogy a bíráló az előadott munkákat önállóság és bizonyító érvek híján levőknek találta.

Böhm pozsonyi magyar nyelvű teológuskori munkálkodása bemutatásának a végére érve úgy érzem, ha összefogjuk ezen megnyilatkozásainak, valamint a főműve, *Az Ember és Világa* előszavában található visszautalásainak szálait, akkor Böhmöt, a

filozófust Pozsonyban „in statu nascendi" értük. (Gondolkodói mivoltában is, nemcsak lelki-lélektani vonatkozásban, ahogy azt Joó Tibor mutatja ki az ifjú Böhm válságait és leküzdésük módját vizsgáló finom elemzéseiben.[27])

Hogy aztán ennek az állapotnak itt közreadott pillanatfelvételei közelebb visznek-e a böhmi mű geneziséhez, hogy nyerhetők-e belőlük új ismeretek Böhm fejlődésére nézve, hogy fölvillantanak-e e Böhm korszak továbbkutatása irányába mutató nyomokat, szempontokat, azt csak a szakkutatás állapíthatja meg. Én mindenesetre örülnék, ha e szerény adalékok a maguk erejéig és mértékéig a szakma számára hasznosnak találtatnának.

A magam részéről már csak egy, amolyan filoszi toldalék erejéig térnék vissza arra a tényre, hogy a filozófus Böhmmel a születése pillanatában főiskolai hallgatóként, teológusként találkoztunk. Azaz – s ez az, amit a tényhez hozzáfűzni szeretnék – a művelődésnek, önképzésnek-önformálásnak és erőpróbának egy olyan jellegzetesen magyarországi képződményében, amely nyelvművelő társaságokból alakult ki, s amely számos magyar és nem magyar szellemi nagyságnak volt a régi Magyarországon első műhelye, illetve útnak indítója.

Böhm pozsonyi folyóirata: a *Gondolat*

A *Gondolat* nem az egyetlen, Böhm által létrehozott és szerkesztett pozsonyi önképzőköri folyóirat. Mint Markusovszky líceumtörténetének[28] a Tolnai Vilmos által feldolgozott önképzőköri részéből kitűnik, Böhm indítványozására s az ő szerkesztésében jött létre 1865-ben a német ifjúsági önképzőkör *Aurora* című folyóirata.

A Gondolat azonban Böhmnek a mindmáig ismeretlen, fölfedezetlen lapalapítása és -szerkesztése. Ez az ismeretlenség különösen meglepőnek tűnhet föl, ha számításba vesszük, hogy a Gon-

[27] Vö.: Joó Tibor: *Bevezetés*. In: *Böhm Károly ifjúkori önéletrajza.*

[28] Markusovszky Sámuel: *A pozsonyi ág. hitv. ev. Lyceum története.* Pozsony 1896.

dolat a líceum legjelentékenyebb, és a (néhány éves megszakításokat leszámítva) mintegy húsz évfolyamával messze a leghosszabb életű ifjúsági lapja, s hogy tartalmával valószínűleg egyedül áll általában is az önképzőköri folyóiratok történetében.

A Böhm alapította Gondolat a kezdetét jelenti ugyanis, nem csak nevében, hanem alapkoncepciójában, céljaiban és kontinuitásában is annak az azonos nevű teológiai és filozófiai folyóiratnak, mely az 1877/78-i tanévtől az 1894/95-i tanévig jelent meg nyomtatott alakban, másfél-két ívnyi terjedelemben, 1877-ig csak a pozsonyi teológusok, később az egész magyarhoni ág. hitv. evangélikus teológiai ifjúság kiadásában, Pozsonyban.

E kései, nyomtatott Gondolatot számon tartja a könyvészeti szakirodalom,[29] ám mitsem tud róla a líceum történetírása. Ennek megértéséhez tudni kell, hogy a nagy multú pozsonyi líceum olyan szerkezetű tanintézet volt, amelyben nagyon sokáig – tulajdonképpen egészen a múlt század közepéig – nagyjából összemosódtak a határok az egyes fokozatok, így középiskola és a magasabb fokú teológiai tanfolyamok között is. Markusovszky 1896-ban megjelent impozáns műve, ez a mindmáig egyetlen összefoglaló líceumtörténeti munka pedig javarészt ennek a többágú, de egy törzsű tanintézetnek a múltját tárgyalja. S mivel az önképzőköri munkálkodás terén gimnázium és teológia egyáltalán nem különültek el egymástól, s a felsőgimnazisták és a teológusok egyazon körben dolgoztak, a monográfiának az önképzőkörökkel foglalkozó része az 1865. évi külön teológiai kör létrejöttét éppencsak hogy megemlíti, működésére már nem tér ki.

Valószínűleg innen ered, hogy Kajlós Imre Böhm-életrajzában is mindössze említés történik Böhm és a teológiai kör kapcsolatáról, de Böhmnek ottani tevékenysége (egyetlen adat kivételével), így magyar lapalapítása és -szerkesztése is ismeretlen előtte; csupán német lapalapítását és -szerkesztését ismeri.

Nos, Böhm 1867. október 19-én tette meg javaslatát a körben a folyóirat létrehozására. Idézem erről, valamint a javaslata fogadtatásáról szóló saját jegyzőkönyvi feljegyzéseit: „... a jegyző azon

---

[29] Vö. Petrik Géza: *Magyarországi könyvészet 1886–1900.* vol. I/1. A-HIH, Budapest 1908. 257. l.

indítványt teszi a körnek, hogy a munkásság emelése kedvéért egy folyóiratot léptessen életbe, melyben teológiai és filozófiai, részint elméleti, részint gyakorlati tartalmú munkák jelennének meg. Hosszú vitatkozás után, mely a megjelenés módját illette, abban állapodtak meg a vélemények, hogy legyen egy felelős szerkesztő s négy munkatárs. A választás felkiáltással történt. Szerkesztő lett: Böhm. Munkatársakul: Bosszágh, Jeszenszky, Moesz, Molitorisz." E négy munkatárs alkotta a lap „bíráló bizottmány"-át.

Ez után november 16-án olvashatunk ismét a lapról: „A folyóirat szerkesztője felkéri a kört, hogy nyomtassa a folyóirat számára a címlapokat. Az ellenmondó hang dacára a kör megengedte azt, s tekintetes elnök úr e célra 2 forinttal járult a közpénztárhoz."

November 30-án Böhm azonban közli a körrel, hogy a lapot nem bocsáthatta közre, mert a pénztárnok vonakodott a címlap nyomtatására pénzt adni. Érdemes e kis epizódnál megállni Böhm és a kör többségének eltökéltsége és anyagi viszonyaik érzékelése céljából. A pénztáros ugyanis azzal védi álláspontját, hogy „a körről nem tesz fel annyi 'könnyelműséget', hogy 7 forintot arra a borítékra szánni akarna." S ha a jegyzőkönyvből ismerjük, mennyi körültekintéssel kellett ezeknek az ifjú teológusoknak mindig eljárniuk, hogy a körben jusson pénz folyóiratok, szakkönyvek megrendelésére, nem nehéz megértenünk a pénztáros érvelését. A kör mégis törésre viszi a lap érdekében a dolgot: elfogadja pénztárosa lemondását, s kitart a címlap nyomtatása mellett. Nyilvánvaló, hogy nem csak Böhm, hanem a kör többsége is nagyon ambicionálta a folyóiratot. Kiállt a szerkesztő mellett később is, amikor újból pénzre lett szükség, ezúttal az írnok munkájára, majd amikor az egyik tag kritikával, sőt váddal illette Böhm szerkesztését és a szerkesztővel egyetértő bíráló bizottságot.

1868. február 8-án megjelenik a lap első száma, amelyet nagyon gyorsan: június 6-ig, tehát négy hónap leforgása alatt, további nyolc szám követ!

Ha feltesszük – s ismerve az ifjú Böhm éles elméjével vetekedő dinamizmusát, jogosan tehetjük fel –, hogy miként az Aurora esetében, úgy a Gondolatéban is a szerkesztő Böhm volt egyúttal a lap leglelkesebb munkatársa, akkor nagyon valószínű, hogy a

Gondolat első kilenc számában Böhm további ismeretlen dolgozatai lappanganak. Reméljük, valamikor valahonnan elő is kerülnek.

Vessünk még egy pillantást a Böhm alapította Gondolat hosszú utóéletére. Közvetlenül a Böhm távozása utáni időkben megjelenése nem folyamatos. Először egy éves szünet áll be, majd újbóli egyéves megjelenése után annyira elapad a kör tagjainak száma, hogy két évig szünetel az önképzőköri munka is, a lap pedig 5–6 éven át nem jelenik meg, csak az alapszabályba rögzítődik a kör folyóirataként.

Így a Pozsonyba tanárként visszatérő Böhmnek is az éppencsak vegetáló körrel való kapcsolata mindössze arra korlátozódik, hogy egyik hallgatója útján egy alkalommal kölcsönkéri a kör könyvtárából H. Ulrici *Gott und die Natur* c. művét. Igaz, Böhmnek tanárkodása éveiben aligha lett volna ideje arra, hogy segítse vagy patronálja a kör tevékenységét, hiszen nem találjuk őt ott az iskola semmilyen más, oktatáson kívüli tanári felügyeleti munkájában sem. Feltehetően az idő tájt minden idejét lefoglalták az előkészületek arra az általa fölállított tantárgyra, amit ő antropológiának nevezett el, s amely valójában az emberre vonatkozó mindennemű (távolról sem csak antropológiai) tudásnak egész enciklopédiája lehetett.[30]

A 70-es évek második felében lendül fel ismét a kör működése. Néhány tehetséges, mozgékony szellemű ifjú kerül a teológiára (ők gyarapítják majd később a tudós teológiai professzorok sorát), s az 1877/78-i tanévben már „litografiroztatva", azaz kőnyomással a pozsonyi Wigand nyomdájában jelenik meg a Gondolat száz példányban, szépirodalmi rovattal bővülten. 1887-től a lapnak a pozsonyin kívül soproni és eperjesi szerkesztője is van, a publikáló munkatársak java részét azonban mindvégig a pozsonyi teológusok teszik ki.

Schneller István, aki tanárként és igazgatóként is különösen nagy gondot fordított növendékei egyéni képességeinek a kifejlesztésére, egy alkalommal ezekkel a szavakkal szólt előttük a

---

[30] Vö. A tantárgy ismertetése, in: *A pozsonyi ág. hitv. ev. főiskola értesítője az 1872/73-i tanévről.* Pozsony 1873.

Gondolatról: „Kifelé az akadémia polgárait főleg a Gondolat képviseli... a lapban bírja teológiai ifjúságunk közös büszkeségét s önmunkásságára mindenki előtt szabadon álló terét."[31]

Szlovák Böhm-recepció

A kiváló szlovák irodalomtörténész és esztéta, Stefan Krcméry (1892–1955) hagyatékában maradt fenn, befejezetlenül, egy *Karol Böhm filozof* című, 21 oldalas kéziratos értekezés,[32] amely sem szerzője életében, sem azóta nem látott napvilágot.

Az 1940-es évek második felében, amikor a Böhmre vonatkozó reflexióit írta, feltehetően nem is elsősorban a publikálás célja vezette Krcméryt. 1918-at követően Szlovákia kulturális építésében jelentős szerepet vállalt, ám hazája későbbi politikai fejlődésének és saját egyénisége feszítő erőinek a súlya alatt a 30-as évek elején összeroppant író ekkor már mintegy másfél évtizede teljes visszavonultságban és időközönként gyógyintézeti kezelésre szorultan élt. S mint szinte minden ekkori írásában, úgy a Böhmről szólóban is, a nyilvánosságnál sokkal inkább a múlt szemlélése s az a benső szükség késztette írásra, hogy felidézze múltját, ifjúkorát s vele a szellemi-művelődési egység és folytonosság érzetét, azt – Babits Mihálynak van erre pontos kifejezése – „az erős és biztos életet, amit a régi él az újban".

Krcméry múltájban pedig vezetnek szálak Böhm besztercebányai emlékéhez és környezetéhez, valamint Böhm művéhez is.

Az egyik ilyen szál közvetett személyes emlékhez kötődik: Krcméry édesanyja lánykorában, besztercebányai tanulmányai idején, Böhm özvegy nővérénél volt szálláson és koszton. Jól emlékezett Böhm kisfiára (vele játszadozva kezdte a németet tanulni) és a Pestről hazalátogató tudós professzorra. Szállásadónője meg (ugyanúgy, mint kitűnő tanára, Böhm jóbarátja, Orphanides Károly) példaképe maradt Krcméry édesanyjának későbbi életében is.

---

[31] Schneller István jegyzőkönyve, kézirat a pozsonyi Líceumi Könyvtár Levéltárában. Jelzete: 535.

[32] Stefan Krcméry hagyatéka a Matica slovenská irodalmi kézirattárában, Martin. Jelzete: 27 E 16.

A másik szál, amelyhez a szlovák író nagyon sűrűn tér vissza életének ebben a korszakában, iskoláihoz vezet. Ezek azonosak voltak Böhm egykori iskoláival. Evangélikus lévén, Krcméry is a besztercebányai algimnáziumban kezdte meg s a pozsonyi líceumban folytatta középiskolai tanulmányait, majd a teológiai akadémiára iratkozott be Pozsonyban. Ott pedig filozófiatanára, Szelényi Ödön volt rá különösen nagy hatással, aki – mint Krcméry kéziratában kiemeli – elsőként adott egységes képet Böhm filozófiájáról.[33] (Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék, csupán megemlítem: a Krcméry hagyatékában végzett kutatásaim alapján valószínűnek tartom, hogy a Szelényi közvetítette fichtei és főleg böhmi „énség"-fogalom ihletésének a terméke Krcmérynek még teológus korában felvett, az irodalomtörténet számára máig rejtélyesnek tűnő írói álneve.)

Az emlékek e szálai is helyet kapnak abban a sokirányú művelődés- és filozófiatörténeti szemlélődésben, múltidézésben, amelyet a szlovák író mintegy bevezetőként állít elő Böhm főművének, *Az Ember és Világá*nak taglalásához. E hosszas bevezető filozófiatörténeti részében vázolja pl. a szerző a Böhm-korabeli szlovák (és szláv) filozófiai gondolkodás képét, majd számbaveszi, miként „sugároztak szét" Böhm tanai, filozófus tanítványai révén, a történelmi Magyarország egész területére. Megszólaltatja túrócszentmártoni ismerősét, dr. Milos Vancót,[34] aki kolozsvári joghallgató korában hallgatta Böhm előadásait, és kollokvált is nála a filozófiatörténet reformációs korszakából. „Böhm figyelmét – rögzíti Krcméry Vancó emlékeit – nem kerülték el a vallás alakjai sem: Savanarola, Wycliffe, de markánsan emelkedett ki mellettük Giordano Bruno a maga panvitalizmusával és Erasmus, akiről az volt a benyomása, hogy az újkor filozófiatörténetének az élén kellene állnia úgy, ahogyan általában Descartes-ot állítják, végül Grotius." Az ifjabb szlovák nemzedék soraiból mint

[33] Vö. Szelényi Ödön: *Írói arcképek.* Mezőtúr 1909.

[34] Vanco, Milos dr. (1884–1970) politikus, ügyvéd, közéleti személyiség. 1905-től 1910-ig volt joghallgató Kolozsvárott.

Böhm filozófiai gondolkodásához közel állót említi még Krcméry az ugyancsak túrócszentmártoni A. A. Baníkot.[35]

Ami pedig Böhm művének, *Az Ember és Világá*nak a recepcióját illeti, kéziratos munkájában Krcméry az első kötet első könyvét taglalja részletesen (közben próbálja megalkotni a böhmi terminológia szlovák megfelelőit). Ennek tartalmához a térre és időre vonatkozóan fűz megjegyzéseket. „Meglep – írja –, hogy Böhm a térrel foglalkozó elmélkedéseiben végül mennyire ellaposult. Amint áttért a mértani gondolkodásra, hivatkozva Euklidészre is, hogy megmagyarázza a különböző térbeli alakzatok keletkezését, a harmadik dimenzióban erőtlenné lett." Megemlíti, hogy Böhm az időről szóló fejtegetéseiben Madáchot is idézi. Ehhez a szlovák író hozzáfűzi: „Böhm nem vette figyelembe, hogy miként Descartes-nál a tér divinizációjával találkozunk, úgy Madáchnál az űr Lucifer".

Végül összegezésként ezekkel a szavakkal zárja Krcméry a kötet első könyvéből szerzett észleléseit: „Egyébként Böhm gondolatai az időről és térről sommás jellegűek. Mérlegelve mindazt a jelentőst, ami e tárgyban elmondatott a filozófia történetében, mesterien fogalmazza meg nézeteit és éleselméjű megfigyeléseit. Mint történész arra törekszik, hogy »ad fontes« hatoljon, ebből magyar szövegezésén áttetszik a filozófus nyelve. Észrevehetően nyugtalanítja, hogy Cartesius kérdésében nem mehetett »ad fontem«, és meg kellett elégednie azzal, amit az ő Euchiridum methaphysicum-áról T. Gruppe-nél (*Wendepunkt der Philos. im 19-ten Jahrhundert,* 1834) talált. Ebben a protestáns Böhm ismerhető fel."

[35] Baník, Anton Augustín (1900–1978), művelődéstörténész, filológus, könyvtáros és levéltáros.

Gál László

A logika helye Böhm Károly filozófiájában

Böhm Károly, saját bevallása szerint, három irányzat között választhatott a logikát illetően. Vagy a formai logika irányzata mellett dönthetett, ahol a logikai törvények igazságának kérdése nem merül fel, azaz egyszerűen adottnak tekinti ezt. Ez a kanti és a herbarti vonal. Vagy a metafizikai logika híve lehetett, ahol a logikai igazság világigazság mivoltából fakad. Ez a platóni és a hegeli vonal. Vagy az ismeretelméleti logika álláspontját fogadhatta el, ahol „...az ember ismeretéből fogjuk levezetni a törvények jogszerűségét" (L. 9.).[1] Ezen irányzat általa említett képviselői Arisztotelész, Samuel Rajmarus, Schleiermacher, Lotz, Schuppe és Wundt.

Az első irányt azért utasította el, mert nem haladhatta meg a „rendszeres összefoglalás" (L. 11.) szintjét, és így a filozófiai igényt nem elégítette ki. A metafizikai irányt pedig, saját pozitivizmusából eredően, azért utasította el, mert kizárja a mechanika törvényei szerinti világfelfogást. Következésképpen nem maradt számára hátra más, mint az ismeretelméleti logika irányzatával való azonosulás. Innen viszont az ismeretelmélet és a logika szükségszerű egymásba hatolása származott, azaz az ismeretelmélet milyensége szolgáltatta a logika specifikumát. Valamint fordítva, a logika adott elemei ismeretelméleti szempontokat nyújtottak. Emiatt lehetetlen Böhm Károly logikájáról beszélni anélkül, hogy ismeretelméletéhez folyamodnánk.

1. Megismerés és tapasztalat

Az ismeretek létrejöttében kiindulópontnak a tapasztalatot tekintette. Nem is tehetett másként, mivel az újkori tudományos

[1] A szövegen belüli hivatkozások a felhasznált könyvészetben megjelölt munkák kezdőbetűit tartalmazzák.

forradalom már lejárt, sőt a jelenkori is kibontakozóban volt már korában. Ennek legfontosabb következményei, a szaktudományok diverzifikálódása és a tudományos eredmények megsokasodása, pedig olyan kényszerítő erővel léptek fel, amit elkerülhetetlenül figyelembe kellett venni. Továbbá a XIX. század második felében véglegessé vált a skolasztikus logika monizmusában bekövetkezett törés a J. S. Mill által kidolgozott induktív logikán keresztül.[2] Ezen logika a tudományos kutatás normatív és leíró logikája óhajtott lenni. E folyamat késztette a XIX. század első felében A. Comte-ot arra, hogy a filozófiát pozitívvá alakítsa, és Böhmöt pedig arra, hogy a pozitivizmust a maga sajátos módján építse bele filozófiai rendszerébe.

Ha a megismerés a tapasztalattal kezdődik, akkor ennek értelmi megfogalmazásait a fogalmak adják. Emiatt a fogalmak megalkotásának Böhm felfogásában kitüntetett szerepe van. Csakhogy a fogalmak a megismerő alany értelmét benépesítő elemek. A tapasztalatot pedig fogalmakká tenni alanyi aktust jelent, ahol „*Csak az érzéki és értelmi megismerés együttvéve adja a megismerés teljességét.*" (L.é.t. 184.) Attól kezdve pedig, hogy Böhm a megismerésben (Kant nyomán) megkülönböztette a megismerés alanyát, meg kellett különböztetnie a megismerés tárgyát is. Itt következik be azon pont, ahol a Böhm ismeretelméletét kiszolgáló logika átértelmeződik. De erről egy kicsit későbben is szó lesz.

A megismerés alanya Böhmnél kettéválik. Az egységes megismerő Énegész egyrészt Énalannyá, másrészt pedig Éntárggyá alakul. Azaz a megismerés tárgya nem az alanytól független tárgy, hanem az alanynak a tárgyról alkotott képe, mivel a tárgyat magát sohasem mint olyat fogjuk fel (azért vetette el Böhm a kanti numenon és fenomenon megkülönböztetést is, mert az ember képtelen a numenon megismerésére). A tárgy megalkotásának lépései az „*értesül, megért, helybenhagy* ... ritmikus menet sora". (L.é.t. 268.) Az értesülés az ingerek felfogását, a megértés öntudatossá válásukat, a helybenhagyás pedig kapcsolásukat jelenti.

[2] J. S. Mill a baconi kezdeményezést teljesítette ki a logika terén.

Az Éntárgy megalkotása az ingerek receptálásával kezdődik. Az Én erre annyiban képes, amennyiben érzéki adottságai megengedik, valamint amennyiben a tárgy és ő maga közös. A tárgy az érzékekben funkcióin keresztül jelenik meg. Így „Pl. az »állat« egy jelentés, mely egyes »*funkciók nyalábja*« s melynek »*súlypontja*« az érzékenység és az általa megindított önkényes mozgás. Ehhez a súlyponthoz képest a többi jelentés *kerületi* jelleggel bír." (L.é.t. 226.) Valamint tovább „Ilyen »funkció nyaláb«-ok a centrális jelentés alapján különböző alapformákban fordulnak elő. Maguk ezen nyalábok *jelentő csomók...*" (uo.) Hogy végül kijelentse: „A jelentő csomók ennélfogva összefoglalt elemi funkciók, melyeket az Én[3] *fogalmaknak* néz; s azért az egyszerű funkciókkal szemben *complex jelentéseke*t adnak..." (uo.)

Azért volt szükséges kissé hosszabban elidőznünk Böhm Károly szövege mellett, mert a fogalmak megalkotása, mint az Éntárgy és az Énalany egymásrahatásai az ismeretelmélet és a logika böhmi felfogásának nyitja. A fogalomalkotás folyamata értelmi művelet, „nyersanyaga" pedig egy szintén értelmi tény (az Éntárgy). Így az értelmi valóság válik az egyedüli valósággá, a megismerés pedig nem más, mint az Énegész önmegismerése. Más szóval a megismerés akármilyen bonyolult formában is, de elkerülhetetlenül az Én egészére van korlátozva, ide van berekesztve.

2. A fogalom ismeretelméleti szerepe

A fogalmak megalkotása tehát az értelmen belül történik, aminek aztán számtalan következménye van. Például az, hogy fel se vetődik többé az egyedi és az általános gyötrő, a filozófia egész történetét átfogó kérdése. Merthogy *„...logikailag általános minden...*" (L.é.t. 236.) Nem kell tekintetbe vennünk magukat a dolgokat, a maguk egyediségében, fölösleges az osztályokba vagy hal-

---

[3] A szillogisztikus következtetés az általánostól a kevésbé általános felé megy. Így a premisszákban megjelenő információ a következményben explicitálódik. Ezt a folyamatot pedig nem lehet leírni a haladás fogalmával.

mazokba való csoportosítás. Más szóval a fogalmakat és kapcsolataikat pusztán jelentésekként és jelentéskapcsolatokként szükséges kezelni. Továbbá, az egyeditől az általánosba való átmenet absztrakción keresztül vezető útjának buktatói is megszűnnek, mivel *„...az absztrakció nem adja meg a jelentéseknek az általánosságot, hanem csak rekonstruálja eredeti korlátoltságát*". (L.é.t. 244.) Megmarad viszont az egyetemes kérdése, amire a megoldás az, hogy *„...az összes Általános* = az Egyetemes és Egyetlen". (L.é.t. 245.)

Az ismeretelméleti alapszempont határozta meg Böhm logika tankönyvének és előadásának felépítési módját. „Az emberi értelem egyrészt elemzi a képeket, másodrészt kapcsolja az elemeket. Tehát vagy készíti az emberi értelem az egyes képeket, vagy pedig ezeket közös formákba állítja össze, kapcsolja. Eszerint kapunk az egész logikában két csoportot; az egyik maga foglalkozik azon elem-formákkal, amelyben a világ adatik, mint tartalmat, benne foglaljuk, ezt a részt nevezték *elem-tannak*; a másik része a logikának az, amely ezen egyes elemekből a tudományok egészét akarja előállítani és ezek szabályait állítja össze, ezt rendesen *módszer-tannak* szokták nevezni....mi *rendszertant* fogunk használni." (L. 34.) A logika két alapvető részét aztán tovább osztotta, s így az elemtanba a fogalmat, ítéletet és következtetést, a rendszertanba pedig a meghatározást, felosztást, bizonyítást, módszert, illetve a tudományok rendszerének fejtegetését sorolta.

3. A logika „önálló" tudományának státusa

Az ismeretelméleti, vagy konkrétabban a jelentésbeli kiterjesztéseket és összevonásokat, valamint kapcsolatokat tételező szempont a logika önálló tudományos státusát kérdőjelezi meg, tartalmát pedig átértelmezi. Ezt több példával lehet szemléltetni. Lássunk közülük néhányat.

A fogalom logikai elméletére ennek az lett a hatása, hogy a fogalomalkotás egyedüli eljárása a nemfogalom jegyeinek elvonásából, illetve jegyek hozzáadásából állt (L. 98.). Így a hagyományos logika keretei közül kikerült az osztályozás témája. A fogalom

körét mint alapvető szerkezeti elemet pedig éppen csak megemlítette, mivel itt elkerülhetetlen az extenzionalitás. Ott, ahol a fogalom mint jelentő csomó az Énegészen belül mozog, az extenzionalitásnak nincs helye. A logika pedig, mint önálló tudomány, a cantori halmazelmélet, illetve a mondatfüggvény Frege általi megalkotásától kezdve éppen az extenzionalitás alapján fejlődött tovább. Ez a XIX. század végén és a XX. század elején történt.

Az ítéletek, mondja Böhm, „...csak akkor állnak elő, ha egész fogalmakat egymással összehasonlítanak és ezen összehasonlítások eredményét kifejezzük". (L. 113.) Az ítélet kapcsolatot fejez ki, és megalkotása szintézis eredménye. Logikai írásaiban Böhm megmaradt az ítéletek hagyományos S:P szerkezeténél. Ezen évezredes szerkezetet használta fel ismeretelméletében és S:P:O -vá alakította. (L.é.t. 259.) Az alany, állítmány, tárggyá bővült szerkezet így ismeretelméleti sémává alakult át, ugyanis a tárgy nem más, mint Éntárgy.

Mivel a böhmi ismeretelméletben nincs különbség az egyedi és általános között, elutasította a részleges ítéleteket. (L.é.t. 259.) Középiskolás logika tankönyvében (L.l. 89.) viszont megadta a részleges ítéletek egyetemessé való átalakításának lehetőségét az oki viszonyon át. Az ok-okozat pedig nála az értelem formai alapkategóriái. Innen eredtek aztán Böhm szemrehányásai az arisztotelészi szillogisztika extenzionális természetére vonatkozólag, ami azzal a következménnyel járt, hogy átformálta ezt az ok-okozat kategóriái szempontjából. Így a premisszákat a következménnyel kapcsoló szükségszerűség oki viszonnyá alakult. Ezt úgy fejezte ki, hogy „...az előzmények és a zárótétel között csak abban az esetben lehet szükségképpeniség, ha az előzmények a következmény okai." (L. 204–205.) Másrészt, szintén intenzionális meggondolásokból, valamint a szillogizmus mechanikus kezelése ellen a következtetés alapelemévé a reflexet tette. Így létrejön „...ama *logikai reflexív,* mely megszámlálhatatlan ismétlődéssel az Ént a világ végtelenségébe nyújtja ki." (L.é.t. 309.) Ez azt jelenti, hogy az

Énegészt benépesítő fogalmak és ítéletek reflexszerűen kapcsolódnak egymáshoz, azaz asszociációk keletkeznek.

Szintén az elutasítás sorsára jutott az angol analitika (Böhm szavaival) is. Ugyanis a múlt század elején W. Hamilton az ítéletek új osztályozását dolgozta ki, ahol kvantorral látta el mind az S-t, mind a P-t. Ezzel megoldást talált a közvetlen következtetés néhány kérdéses oldala. A kvantorok viszont kimondottan extenzionális értelműek. Ha ehhez hozzávesszük még azt a tényt is, hogy Böhm korára a szimbolikus logika klasszikus fejezetei, a kijelentéskalkulus és a predikátumok logikája nagy vonalakban megvolt már, akkor nem csodálkozhatunk azon kijelentésén, hogy „...a logikai menet természete ellen van az, hogy a formai logika számi viszonyokba építi a dolgot, és nem arra építi fel, ami a gondolatok tartalmát teszi". (L. 151–152.)

Az ítéletek fogalmak közötti pozitív kapcsolatként való felfogása Böhmnél azt eredményezte, hogy elveti a tagadást. „A tagadó ítéletek ide nem tartoznak, mert az ítéletekben az van kifejezve, hogy két fogalom egymáshoz tartozik; ha nem tartozik egymáshoz, akkor nem lehet azokat kapcsolni, és így áll elő a tagadás, amely nem kapcsolat." (L. 116.) A következtetés folyamán „haladásnak" kell történnie, mondja Böhm, ezt pedig lehetetlen elérni tagadó ítéletekkel. A valódi ítéletek mind állítóak.

Így a részleges és a tagadó ítéletek elutasításával együtt megszűnik ezek mennyiség és minőség szerinti osztályozása, és ezzel az A, E, I és O ítélettípusok. Emiatt veszi át Böhm az analitikus és szintetikus ítéletek kanti osztályozását. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kanti osztályozást teljes egészében elfogadta. Mert helyesen vette észre, hogy a hipotetikus és a diszjunktív ítéletek megkülönböztetése nem szerepelhet az ítéletek osztályozásában, mivel itt mindig két ítélet van jelen. (L. 136.) Viszont az általa függőben lévőknek nevezett feltételes, illetve diszjunktív ítéletösszetételeket nem tudta kezelni. Habár következtetéseknek tekintette őket, mégis szinte kizárta a logikából. Például a modus ponenst a kategorikus szillogizmusra redukálta, és ezáltal szüntette meg a benne megnyilvánuló „lebegést". A benne jelentkező feltételt pedig pusztán nyelvtani tartozéknak tartotta. Ez mindannak ellenére, hogy a modus ponens vált az alternatívákkal, a le-

hetségessel, a megalapozással operáló, a jövő felé orientált gondolkodás legfontosabb eszközévé. (W. T.) Ezen az alapon indult be már a XIX. században a logika pluralista fejlődésének folyamata. Böhm nem volt ennek szemtanúja. Számára csak a skolasztikus szillogisztikán beállt első törés, az induktív logika volt adva. De ez az összes lehetséges következményével, ami következetes, mély és gondolatébresztő ismeretelméletet eredményezett.

Irodalom:

1. Böhm Károly: *Lélektan és logika.* Scholtz testvérek könyvkereskedése, Budapest 1928.

2. Böhm Károly: *Logika.* Ny. Sillay kő- és könyvnyomdai műintézete, Kolozsvár 1904/5 I. félév.

3. Böhm Károly: *A logikai érték tana.* Stein János M.K. Egyet. Könyvkereskedése, Kókai Lajos Könyvkereskedése, Kolozsvár, Budapest 1912.

4. Gál László: *Ways of Thinking.* In: Gál László (ed.) *Dimensiunea europeană.* Cluj-Napoca 1994.

5. Hajós József: *Böhm Károly filozófiája.* Kriterion, Bukarest 1986.

Századelőnk magyar filozófiai irodalmából

a) Lételmélet és természetbölcselet

Szakavatottság és beállítottság dolgában két végletet képvisel Koller István és Palágyi Menyhért. Az előbbi Besztercén volt tanár, s ugyanott publikálta 1909-ben *Világfelfogásunk* c. munkáját. Ebben (a 4. lapon) többek között kijelenti, hogy a tér és az idő csak mibennünk létezik.

Palágyi (1859–1924) 1906 és 1917 között tartott természetfilozófiai előadásokat a kolozsvári egyetemen. Egyik jeles műve a *Neue Theorie des Raumes und der Zeit* (Leipzig 1901). Ez a könyv alcíme szerint egy metageometria alapfogalmait nyújtja. Szerzőnk már az előszóban megfogalmazza a folyó, az időben folyton megújuló tér eszméjét, és hivatkozik a „zseniális mester", Jakob Steiner 1832-es mértani opusára. A tér-idő kontinuumra vonatkozó felfogására alighanem hatott Riemann (vö. Schischkoff: *Philosophisches Wörterbuch*, 1960., „Palágyi" és „Kontinuum"). Ez a felfogás W. Deubel szerint (Preuss. Jahrbücher, 203.k., 33.) „igazán kopernikuszi" jelentőségű, a *Der Grosse Brockhaus* szerint pedig (1955., „Palágyi") „a relativitáselmélet alapjává vált".

Az evolucionizmus és antievolucionizmus összecsapásának nagyváradi képviselője volt Somló Bódog (l. Nagyváradi Napló, 1903. máj. 8-i sz.) és Kozári Gyula, aki háromkötetes munkát tett közzé *Comte, a pozitivizmus és az evolúció* (Nagyvárad, 1905.) címmel. Az első kötet 156–173. lapján jönnek szóba hazai szerzők: Palágyi, Böhm, Pauler Ákos, Dr. Plopu, Somló.

Apáthy István (1863–1922) 1890-től, három évtizedig volt professzor Kolozsvárt. Antimechanicista determinizmus szellemben vallotta a fajfejlődést (l. *A fajfejlődésnek nevezett átalakulásról*. Kolozsvár 1904. 12.). A fejlődésnek szerinte három alaptörvénye

van: a függetlenség, az örökletesség és az alkalmazkodás (l. *Fejlődés és forradalom.* Bp. 1913. 9.).

Határozottan materialista Schmidt Bélának *Az élet. Bevezetés a biológiába* c. könyve (Marosvásárhely. 1911.). Anyag az, ami teljesen független tőlünk – írja a 9. lapon. Az anyag és az erő megmaradásának elvét mondja kozmológiai alaptörvénynek (22.). Könyve leghosszabb és legmagvasabb, ötödik fejezete az élet keletkezéséről szól, a hatodik pedig az élet lényegéről.

Figyelemre méltó Veress Elemér professzornak *A vitalizmus és a mechanizmus jogosultsága és szerepe az élettudományban* (Bp. 1909.) c. dolgozata. Szerinte a teleologiko-animisztikai vitalista fogalmak csupa antropomorfizmusok, a tárgyilagosságra ráunt elmék szüleményei (9.). A materialista vizsgálódásnak – olvassuk a 11. lapon – még a növekedés értelmességétől sem kell idegenkednie. A du Bois Rezmond-féle „ignorabimus"-ra nincs szükség – írja Veress –, majd kijelenti, hogy az életműködések különleges jellege számára „az anyagi alapot a fehérjében kereshetjük"(13.).

b) Lélektan és filozófiai embertan

Lechner Károly (1850–1922) 1889-től, jó három évtizedig volt Kolozsvárt az ideg- és elmekórtan professzora. Reflexelmélete a 90-es években kristályosodott ki, de legtöbb írása a századforduló után jelent meg. Jellemző *A reflextípusokról* c. 1903-as dolgozatának kezdőmondata: „A lélek összes eseményei a reflexkör tényeiben lelik magyarázatukat." A tervezett, de meg nem jelent *Magyar Filozófiai Lexikon* számára írta 1906-ban *Az agyvelő és az idegrendszer élettana* c. munkáját. Ebből idézünk: „ A figyelem lényegében nem egyéb, mint a reflexek tömeges létrehozása.(...) A tudat nem cél, csak hatalmas eszköz az életfolyamatok alkalmazkodó törekvéseiben a segítő figyelem és a gyorsító gyakorlat számára" (l. *Lechner Károly* c. kötet, 1956. 184. és 186.). Lechner utolsó írásában, akadémiai székfoglalójában is kiemeli a reflexek nagy jelentőségét: „...a reflexesemények adta érzések egyáltalában és a reflexfolyamatok társulása által létesített érzéskomplexumok különösen az értelmi műveletek legfőbb tényezői" (i. m. 226.).

Lechner kutatói munkásságához képest többnyire másodrendű az, ami még jelentkezik a korabeli erdélyi lélektani irodalomban. Ezért itt csak három szerzőre térünk ki.

A maga nemében figyelmet érdemel Bodor Miklós *Lélektan, tekintettel a nevelés feladataira* c. tankönyve, melynek második átdolgozott kiadása 1903-ban jelent meg Sepsiszentgyörgyön. Test és lélek kölcsönösen hatnak egymásra – írja szerzőnk, és hozzáteszi: „ezen kapcsolatot az idegek képezik. Ugyanis a főbb lelki működések, mint az inger felfogása, a képzetek szerzése, a gondolkodás és az elhatározás, az agyvelő élettani funkciói nélkül nem jöhetnek létre". (10, 11.).

Szintén 1903-ban, de Kolozsvárt jelent meg Borbély Zoltán *Az alsóbbrendű lélek problémája* c. könyvecskéje. Szerinte a lélekproblémát is „a Kant által megjelölt úton kell megvizsgálni" (5.) és, hogy „az emberi lét egység, amelyet a test és lélek dualizmusával megbontani nem lehet, azt az ismeretelmélet alapján bizonyította Böhm Károly" (7.). Ami a régi metafizikai elmélkedéseket illeti, ezek „csak setét, misztikus köddel burkolták be az alsóbbrendű lélek problémáját, természettudományi és filozófiai alapot egyaránt nélkülöztek" (14.). De „a régi metafizika még mindég kísért", noha „mindenféle lélekszubsztancia-elmélet filozófiailag indokolatlan s jogosulatlan" (22, 23.). Dr. Székely István állatlélektana (*Ösztön és ész.* Nagyvárad 1897.) téved, mikor „lélek alatt fajilag meghatározott, egyszerű, kiterjedetlen szubsztanciát ért". „Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Herbart, Wundt, Spencer, Bain mind lélektagadók, akik puszta tevékenységnek tartják a lelket, tüneménynek" (34.).

Említést érdemel Molnár Oszkár *Bevezetés a gyermektanulmányba* c. (Kolozsvár 1913.), főképp francia források – Binet, Claparéde, Compyré – alapján készült munkája. Minden tudomány – vallja Molnár – törvények összefüggő fejtegetése (29.), a módszernek pedig „mindenkor a tanulmányozandó tünemények természetéhez kell alkalmazkodnia" (30.). A pedagógia „a dedukciót csak azután fogja használni, miután problémáit az indukció segítségével már meghatározta és tisztázta" (31). A magyar auktorok sorából Molnár Donner Lajost, Pauler Ákost és Alexander Bernátot említi. Gönczy Lajosnak *Az érzelem problémája* c. kötete

(Kolozsvár 1914.) is utal Paulerre, éspedig ennek *Az ismeretelméleti kategóriák problémája* c. értekezésére.

c) Logika és ismeretelmélet

Böhm Károly (1846–1911) 1904-ben tartott logikai előadásainak a szövegéből a kolozsvári Egyetemi Könyvtár őriz egy litografált példányt. Böhm elhatárolja magát a Kant- és Herbart-féle formális logikától, de a platóni és hegeli metafizikai logikától is, mégpedig egy ismeretelméleti logika kedvéért, melyet többek közt Schleiermacher, Lotze, Schuppe, Wundt és – nem utolsósorban – Arisztotelész képviselt. Böhm logikai főműve *Az Ember és Világa* című opusának negyedik, 1912-ben, Kolozsvárt kiadott kötete, amelyet Bartók György rendezett sajtó alá és látott el *A logikai érték tana* címmel. A kötet egy bevezetőből áll és három fejezetből, mely Bartók előszava szerint „a tapasztalat és valóság által nyújtott bőséges anyagra" támaszkodó „alkalmazott ismeretelmélet". „*Ismeretelméleti töredék*" alcímmel jelent meg 1910-ben Böhmnek *A megértés mint a megismerés központi mozzanata* c. munkája, melynek Tankó Béla adta német fordítását 1925-ben közölte az *Archiv für systematiche Philosophie*. Ezt a munkát már 1911-ben ismertette Tankó, aki más írásokat is publikált mesteréről – egyet az axiológiájáról (Kolozsvár 1907.). „*Bevezetésül Böhm filozófiájába*" látott napvilágot 1913-ban Bartóknak *A logikai érték tana* c., mintegy százoldalas dolgozata. (Igen találó ennek a második, Kanttól vett mottója: „Denn nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde".) Bartóknak köszönhető a böhmi rendszer első német bemutatása, amely szerint Böhmnél a logikai értékről szóló tan az összes értékdiszciplínák alapja, mivel ezek is tudományok (l. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 1918. 165. k., 146.).

Böhm hatását is mutatja Ágai László enyedi székfoglalója: *Az aritmetika ismeretelméleti alapjai* (1912; 1913-ban jött ki ennek második része: *A matematika ismeretelméleti alapjai*).

Böhm-tanítványként indul Varga Béla (1886–1942). Hivatkozik is nagy kolozsvári mesterére *Valóság és érték* című könyvében

(ennek 7. lapján). Varga már Husserlből is merít. „Csak a jelentés útján – írja – vagyunk képesek a dolgok lényegét platonizálni. Mert a dolgok lényegébe, az 'örök levés'-be nem helyezhetjük magunkat, mint Bergson kívánja." De Bergsonnak igaza van abban, hogy „az értelem sémáinak hálójával sohasem ragadjuk meg a dolgok értelmét" (l. *A jelentés logikai alkata.* 1916. 23.).

A Platón–Bolzano–Brentano–Husserl vonaltól eltér, azonban a pszichologizmusnak sem hódol Palágyi Menyhért (*Kant und Bolzano.* Halle 1902.; *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik.* Leipzig, 1902.; *Újabb német bölcsészeti áramlatok.* Bp. 1902.; *Die Logik auf dem Scheidewege.* Berlin 1903.; *Az ismerettan alapvetése.* Bp. 1904.). Palágyi hatott olyan német gondolkodókra, mint Uphues, Klages és Scheler (vö. L.W. Schneider: *Die erste Periode in philosophischen Schaffen Melchior Palágyis.* Giessen 1942. 1.).

d) Etika

Ha – politikai eredetű jelzőkkel élve – jobbról balra haladunk századelőnk erdélyi etikai irodalmának számbavételekor, kezdhetjük Viktor Cathrein svájci jezsuita *Moralphilosophie* c. kétkötetes művének magyar fordításával (Temesvár 1900–1902.). E fordítás megjelenése idején véglegesítette Böhm Károly a maga *Etiká*ját, amelynek már az első mondata említi Cathreint a rendszeres erkölcstant adó teológusok sorában. Böhm helyesli az erkölcstan és erkölcsfilozófia Cathrein-féle megkülönböztetését. Lényegében kantiánus kurzusa *A filozófiai erkölcstan alapvető kérdései* címet viseli, de – Bartók Györgynek köszönhetően – *Az erkölcsi érték tana* címmel jelent meg (Bp. 1928.).

Böhm hatása alatt készült Kohn Rezső *Kant és Schopenhauer etikai alapelveinek egybevető tárgyalása* című műve (Kolozsvár 1908.), amely vagy nyolcszor utal jeles professzorunkra.

Böhm kimagasló tanítványai közül Bartók Györgynek van leginkább „etocentrikus" és etikatörténeti érdeklődése. Első könyve: *Az akaratszabadság problémája* (Kolozsvár 1906.). Ennek második jeligéje Böhmtől való, s így szól: „Mi magunk vagyunk cse-

lekedeteink forrása/ S hatalmunkban rejlik szabadságunk, gyengeségünkben rabságunk./ A mi hatalmunk pedig az intelligencia." Erről joggal jut eszünkbe Spinoza. Aki – írja Bartók – „szabadság alatt az észnek uralmát érti ösztöneink felett" (38.). „A szükségszerűség összeegyeztethető a szabadsággal, világosan mutatja ezt Spinoza filozófiája." (39.). Pauler Ákosnak *Az etikai megismerés természete* c., 1907-es könyvét bírálva, Bartók így nyilatkozik: „Pauler ismeretelméleti fejtegetéseiben merőben Rickerttől, értékelméleti tanításaiban pedig Böhm Károlytól függ." (Athenaeum 1908. 368–369.) Bartók egyik legjelentősebb etikai műve: *Az erkölcsi érték filozófiája* (Kolozsvár 1911.; második kiadás: 1942.). Ebben Köteles Sámuelt is idézi: „szabadság nélkül az ember mese magának" (121.).

e) Esztétika

A századfordulóra esik a brassói születésű Jánosi Béla háromkötetes esztétikatörténete (1899–1901). A harmadik kötet a magyarországi esztétikáról is szól, elég futólag, a kolozsvári Versényi György doktori értekezésének (*Az esztétika hazánkban.* 1874.) a felhasználásával. Bővebben ír a magyar esztétikáról W. Knight esztétikatörténete 1915-ben megjelent magyar fordításának a függelékében (439–493.).

Kis Ernő kolozsvári tanárnak köszönhető két Croce-mű magyarítása: *A tiszta intuíció és a művészet lírai jelleme* (1912) és az *Esztétika* (1914 – az *Estetica come scienza dell' espressione* 4. kiadása nyomán).

A Böhm-tanítvány Ravasz Lászlónak két munkája említendő itt: *Böhm Károly értékelmélete, különös tekintettel esztétikai alapelveire* (l. *Böhm Károly élete és munkássága.* II. 1913. 300–350.) és *Aisthesis* (Kolozsvár 1903; három „széptani" kérdésről tárgyal, legrészletesebben Goethe és Madách ördögábrázolásáról).

Iskolai értesítőben közölt esztétikai dolgozatot Farkas József (*Az esztétikai fogalmakról.* Marosvásárhely 1910–1911.), Kereskedő László (*Néhány útmutatás a műélvezéshez.* Szatmár 1900–1901.), Majorovits Lajos (*A művészi érzésről...* Cravicabánya

1910–1911.), Udvardy Ignác Ödön (*Művészet és művészeti nevelés.* Nagyvárad 1902–1903.) stb.

Az Erdélyi Múzeum is helyet adott néhány idevágó cikknek, például Kristóf Györgytől (*Taine műbölcselete.* 1916–1917.). Kristóf az esztéta Greguss Ágostról is írt (Pásztortűz, 1925.). Megemlítendő továbbá Borbély István két könyve: *Gyulai mint esztétikus* (Kolozsvár 1912.) és *Bevezetés a modern szépirodalom tanulmányozásába* (I. rész: *A modern műalkotás főproblémái.* Kolozsvár 1920.). Palágyi Menyhért *Székely Bertalan és a festészet esztétikája* címmel írt könyvet (1910.). Járosy Dezső munkái közül kiemeljük *A zeneesztétikai szép a zenetörténelemben* címűt (1909.).

Böhm Károly főművének utolsó, mintegy negyedfélszáz oldalas kötete *Az esztétikai érték tana* alcímmel, Bartók György Kolozsvárt keltezett előszavával jelent meg (Bp. 1942.). A bevezetés után egy-egy fejezet következik az esztétikai szemlélésről, az esztétikai tárgyról (43–113.), a műalkotásról, a műélvezésről (181–232.) és az esztétikai kategóriákról. A művet részletesen mutatja be e sorok írójának *Böhm Károly filozófiája* c. könyve (1986. 338–384.).

Böhm főművének kétségtelenül az esztétikai kötete a legszínesebb, ám az axiológiai a legértékesebb, legúttörőbb.

Kissné Novák Éva

Az érték, az öntét és a szabadság Böhm Károly filozófiájában

Éppen száz éve, hogy Böhm Károly megtartotta itt a kolozsvári egyetemen, mint újonnan kinevezett tanszékvezető, székfoglaló előadását. Ebben legfontosabb feladatként az önálló magyar filozófia megteremtését fogalmazta meg. Böhm nemcsak a kitűzött célt valósította meg, de egy önálló filozófiai iskolát teremtett Kolozsvárott. Nehéz megfogalmazni, hogy milyen ismérvek megléte esetén beszélhetünk iskolateremtő hagyományokról, de a filozófiatörténet ismert iskoláira tekintve meggyőződéssel mondhatjuk, hogy a Böhm Károly által teremtett kolozsvári iskola méltó erre a megnevezésre. Az egyetlen rendszert alkotó magyar filozófus irányítása alatt olyan tanítványok nőttek fel, mint Ravasz László, Málnási Bartók György, Tavaszy Sándor, hogy csak néhány nevet említsek a magyar kultúrát és gondolkodást meghatározó egyéniségek közül. Ezért is nagyszerű kezdeményezésnek tartom ezt a mai tanácskozást, amely méltó tisztelgés nem csak Böhm Károly gondolkodói teljesítménye, de a kolozsvári iskola eredményei előtt is.

A 19–20. század fordulóján nagyon sok filozófiai munka születik, amely az erkölcs problémáival foglalkozik. Részben a társadalmi változások teremtenek olyan új helyzeteket, amelyek a korábbi erkölcsi normák, értékek átgondolását igénylik – ezt legradikálisabban Nietzsche fogalmazta meg („Umwertung aller Werte"). Részben az újabb tudományos eredmények produkálnak olyan kihívásokat, melyek az erkölcsi rendszereket is alapvetően érintik. E tekintetben elsősorban a pszichológia említhető, amely az ösztönökről formálódó elméleteivel kétségtelenül új megvilágításba helyezte az ember magatartását. Az erkölcs kérdéseit alaposan újragondoló filozófusok közé tartozik Böhm Károly is.

Filozófiai nézeteire elsősorban Kant és Fichte gyakorol jelentős hatást. A tanítómesterek iránt érzett tisztelettel, igazi tudósi alá-

zattal, de az önálló gondolkodókra jellemző elméleti bátorsággal építi fel saját filozófiai rendszerét. *Az Ember és Világa* című munkája gondolatainak szintézisét jelenti. Ez az öt kötet tartalmazza dialektikáját, a szellem életéről vallott felfogását, axiológiáját, a logikai értékekről kialakult nézeteit, valamint az erkölcsi értékek részletes elemzését. Műveinek gondos tanulmányozása meggyőz bennünket arról, hogy filozófiájában súlyponti probléma az érték és az öntét fogalma, értelmezése. Mindkét fogalomra többször visszatér, megkísérli nyomon követni kialakulását, működését. Ebben a dolgozatban én is e két probléma megoldását követem nyomon elsősorban az 1900-ban elhangzott akadémiai székfoglaló előadás alapján.

Egy korrekt erkölcstant csak ismeretelméleti alapon lehet felépíteni,minként például Kant is tette. Böhm módszerében követi is, erkölcsfilozófiáját tekintve azonban kritizálja Kantot. „Nekem... úgy látszik, hogy a Kant-féle alapvetésből hiányzik valami. Ezen valami egyrészt az, hogy elmélete nem elég universalistikus, egész kutatása az erkölcsi jó keretén belül marad, s fejtegetései nem emelkednek fel azon belátásig, hogy a jó mellett más értékjelzők is vannak, s mindezeknek a közös gyökerét kell felmutatni... Én ennélfogva tágabb tért kívánok ezen fejtegetéseimnek nyitni, s azt azzal vélem elérhetni, hogy az értéktanok közös gyökerét, az értéket állítom a kutatás centrumába."[1] A probléma tisztázását kétségtelenül megnehezíti, hogy az érték fogalmát több diszciplína használja a közgazdaságtantól az esztétikáig, de az értékelés valódi területe mindig az erkölcs volt. A legősibb értékfogalmak, a jó és a rossz is alapvetően az erkölcsi megítélés kategóriái. Az érték fogalmához közelítsünk egy kérdéssel: mit jelent az: értékelni? Az értékelés aktusában külön kell választani az értékelés tárgyát és az értékelő alanyt. A tárgyat, amely az érzékelő-értékelő alanynak örömöt vagy fájdalmat (miként Böhm mondja, élvet vagy kínt) okozott, s amely tény egy ítéletben fejezhető ki. Pl.: az alma élvezetet okoz. Ebben azonban még nincs jelen az érték. Böhm szerint az ítélet állítmány, ti. az élvezetet kell egy becslő ítélettel értékelni (Werturteil). Ebben a másod- vagy elsőfokú ítéletben több mozza-

[1] Böhm Károly: *Az Ember és Világa* V. kötet, Bp. 1928. 4–5. II.

nat található együtt. Szerepel benne az okozó tárgy és az okozott kedvérzet viszonya, továbbá az, hogy milyen értékűnek találom a keltett örömöt és így az okozó tárgyat. A becslésben azonban még egy fontos mozzanat van jelen implicit módon: az Én reflexivitása, azaz az öntudat tevékenysége, melynek során vizsgálat tárgyává teszi önmaga állapotait. Ennek során mérlegeli a tárgy által létrehozott állapotot (örömöt vagy fájdalmat) mind intenzitása, mind pedig minősége szempontjából. Az intenzitás igen különböző lehet, s ennek nincsenek objektív mutatói, ezzel tehát nem is foglalkozik a továbbiakban. Annál nagyobb gonddal vizsgálja meg viszont a minőség problémáját. Úgy véli, hogy az öntudatban keletkező örömérzetnek (természetesen a fájdalomnak is) két összetevője van: „az Én tiszta érzete, mely a complexumnak végleges előjegyét adja, a másik azon homályos keverék, melyről ráismerünk, hogy az érzés honnan indíttatott meg, s mely az összérzetnek mintegy salakízét adja meg".[2]

Ez a salakíz anatómiai, fiziológiai érzeteket tartalmaz, s így a további vizsgálódásban természetesen nem lesz jelentősége. Az Én tiszta érzete viszont azt mérlegeli, hogy a keletkezett élvezet az Énnel egyezik-e vagy nem, s ennek eredménye Böhm szerint egy minőségi és objektív ítélet. Itt az okfejtésből következően nyilván az értelem értékelő tevékenységéről van szó, amelynek során önmaga reflexióit vizsgálja meg. A kapott ítéletet objektívnek semmiképp sem tekinthetjük. Abban viszont tökéletesen egyetérthetünk vele, hogy a dolog által okozott élvezetet megítélhetjük pusztán élvezeti álláspontról, mérlegelhetjük hasznát, és vizsgálhatjuk az emberi öntudat mértékével. Az első esetben a hedonizmus, a másodikban az utilitarizmus, míg a harmadik esetben az idealizmus álláspontjára helyezkedtünk. Az első két álláspontot összefoglalhatjuk eudaimonisztikus felfogásként, míg a harmadikban a dolog „nemességi fokozatát" állapítjuk meg. Ez utóbbi esetben „az élv csak a tárgy és az Én azonosságának jelzője... a mérték többé nem az élv, hanem az Énnek qualitása".[3] A gondolatmenetnek két fontos eredményét kell e ponton kiemelni. Egyrészt sike-

---

[2] Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája.* Bp. 1900. 18.
[3] Uo. 19.

rül az erkölcsi rendszerekben a görög filozófia óta meglévő három alapvető irányzatot logikusan megalapozni, másrészt kimondható, hogy az értékek között vannak par excellence emberi értékek, amelyek értékvolta attól függ, hogy milyen mértékben segíti elő az Én gyarapodását. Így a becslő ítéletek három kategóriába foglalhatók össze. Vannak élvítéletek, hasznossági ítéletek – mindkettő a dolog eszközértékére utal –, és vannak nemességi ítéletek, ahol az állítmány az „egyik oldal absolut értékességének kifejezése, melyhez az adott tárgyat mérjük".[4] A nemességi ítéletek valódi észítéletek – mondja Böhm –, s minden igazi értéknek a forrását az Énnek ez az értékelő aktusa adja meg. Ez a valódi viszonyítási alap, minden más érték ehhez mérten bizonyul kellemesnek vagy hasznosnak. Böhm nagyon szellemes, de kevéssé mélyenszántó okfejtéssel igyekszik bizonyítani, hogy mind a törzsfejlődés, mind az ontogenezis igazolja ennek a rangsornak igaz voltát. Ezek után így fogalmaz: „arra a meggyőződésre jutottam, hogy minden értékelésnek csak akkor van értelme, ha a nemességet vesszük alapul".[5]

Ez a konklúzió nemcsak nagyon jellemző Böhm gondolkodására, de kétségtelenül eredetiségében sok fontos következményt is tartalmaz. A nemesség oly jellegzetesen emberi érték, hogy szinte nem is használjuk csak az emberrel összefüggésben. Ha más nem, nyelvérzékünk tiltakozik másmilyen használata ellen. (Pl.: mondjuk, hogy nemes telivér a kitűnő lóra, de ez önmagában azt jelenti, hogy emberhez méltó, illő állat). Nem lehet értékmentesen használni. Ezzel az alapértékkel kiküszöbölhetővé vált az a probléma, amely Platón kora óta gondot jelentett: nevezetesen a jó értékek definiálása. Természetesen a nemesség mint érték is értelmezendő, de olyan magától értetődően tapadnak hozzá a pozitív jelentéstartományok, hogy ez megkönnyíti a fogalom definiálását. Egészen magától értetődő következmény, hogy ha a nemesség minden érték alapja, s ez csak az emberrel hozható kapcsolatba, akkor az ember a teremtés koronája, nemes idegen, éppen mert ura önmagának. A személyiség autonómiája mondatik ki tehát abban a pillanatban, amikor elfogadjuk a fenti tételt. Nem kell hangsú-

---

[4] Uo. 19.
[5] Uo. 24.

lyozni, hogy ez a legteljesebb összhangban van Kant és Fichte felfogásával. Kant, aki meggyőződéssel vallotta, hogy az ember soha nem lehet eszköz, csak cél, s aki a kategorikus imperativusban teljes egészében az egyénre bízza a döntést, nagyon közel áll ehhez a felfogáshoz. Fichte erkölcstanában így ír: „Az én szükségképpen intelligencia... Az erkölcsi törvény az intelligenciához mint olyanhoz fordul."[6] Kizárólag az emberi intellektus képes alapot adni az értékeknek.

A nemesség abszolút voltát logikailag is be lehet látni. Az élv ugyanis csak járulék, kísérő, a haszon pedig viszonykategória. Csak valamihez képest bizonyul egyik vagy másik dolog hasznosnak. A nemesség azonban önmagában vett érték. Ebben az okfejtésben Böhmnek – megítélésem szerint – csak részben van igaza. Tény, hogy a dolgok, tárgyak csak meghatározott relációban bizonyítják értékvoltukat. Pl.: az étel csak az éhes ember számára érték, de objektíve hordozza azt a tulajdonságot, hogy alkalmas az éhség megszüntetésére, vagy ahogy Böhm fogalmazza, a kielégedésre. Az azonban kétségtelenül igaz, hogy az öntudatos ember olyan értékpreferenciát érvényesít, vagy érvényesíthet, amely felülbírálja a tárgyaknak, dolgoknak ezt a tulajdonságát. Pl.: vallási okokból böjtölhetünk, vagy politikai megfontolásokból, hogy érvényesítsünk egy általunk magasabb rendűnek ítélt értéket, éhségsztrájkolhatunk. E tekintetben tehát egyetértek vele, hogy az emberi lét célja nem a puszta önfenntartás, hanem – egy Böhmnél nem található kifejezést használva – az önmegvalósítás. Az Én projiciálja önmagát, s tevékenységével ezt igyekszik megvalósítani. Ezt a folyamatot az öntudat állandóan kontrollálja. Ezen a ponton Böhm teljesen Fichte nézeteivel azonos gondolatokat fogalmaz meg. „Az Én nem csak ismereti feltétele mindennek, hanem tartalmilag is mindennek a szülőanyja... Az öntudat nem csak azért értékes, mert nélküle az ideálok soha nem kerülnének a világba, hanem azért is, mert nélküle a benne élők substantialitas, való erő nélkül semmi sem léteznék... Az öntudatot azért mondjuk értéknek, mert intelligentia, mert szellem." Teljesen világos, hogy eszerint az Én nem csupán megismeri vagy alakítja a világot, de ő

---

[6] Fichte: *Az erkölcstan rendszere.* Gondolat, Bp. 1976. 309.

maga konstruálja is. Igazuk van azoknak a Böhm-tanítványoknak, akik mesterükben a legtisztább szubjektív idealista gondolkodót ünneplik. S ha valaki azt gondolná, hogy ez szembenáll a vallásos Böhm hitével, téved.[7] Ugyanis ő maga hivatkozik a Bibliára, mely szerint Isten a maga képmására teremtette az embert, s leginkább lelkében, azaz szellemében becsülheti meg magát az ember. „A nemesség ugyanis a kosmikus rangfokozatban van adva; ezt a fokozatot pedig intelligentiánk jelöli ki nekünk."[8] Az intelligencia biztosítja számunkra, hogy szabadok és önállóak legyünk. Az értelmi szabadság az ember önállóságának egyik formája. Minél öntudatosabb az Én, annál inkább nő értékítéleteiben a tiszta Énérzet, egyre határozottabban tud különbséget tenni az Én és a Nemén között. Ez a terminológia szintén teljesen fichtei. Böhm hivatkozik is rá.[9] Ez a különbség egy új szintézisben oldódik fel, amelyben az egyén nem csak különbözőnek tudja magát saját állapotaitól, de egységbe is olvad velük, felismervén, hogy ezek az ő állapotai. Ez az intelligens akarat, amely leglátványosabban az önelhatározásban nyilvánul meg.

Az önelhatározás fogalmának megértéséhez tisztáznunk kell előzőleg a legsajátosabb böhmi kategóriát: az öntét fogalmát. Az ember lényegének különböző filozófiai megközelítését áttekintve Böhm határozottan elutasítja a descartes-i dualizmus gondolatát. A „való tapasztalat nem az, hogy van külön test és van külön lélek; hanem az, hogy van egységes ember, kinek testi és lelki funkcióit ismerjük".[10] Ezt az egységes, tevékenységében létező embert leginkább az öntét fogalmában vizsgálhatjuk. Nézzük meg, hogyan határozza meg az öntétet a dialektika 99. paragrafusában: „A valóság csak egy ilyen jelentéses egység képében valóság; ez egység a maga jelentését más létezőkkel szemben sokféle vonásban nyilváníthatja, de mindezen vonások nem egyebek, mint egyes részjelentései az egységnek. S éppen azért, mert eme részjelentések benne rejlenek az egységben, mert bármennyire egyszerűnek látszassék valami, mégis különböző nyilatkozatokat tüntet fel,

---

[7] Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája.* Bp. 1900. 39.
[8] Uo. 43.
[9] Lásd uo. 54.
[10] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.* II. kötet, Bp. 1893. 5.

ezen egység nem térbeli egymásmellettiség, hanem jelentéses, egymást áthatás alakjában áll előttünk. Ezen egység, melyben a többség, mint valóság rejlik, éppen ezért idális, vagyis szellemi egység." Emeljük ki a legfontosabb elemeket! Erre talán azért is szükség van, mert Böhm nyelvezete meglehetőse nehézkes. Tehát: a valóság az ember számára egy szellemi egységként jelenik meg. Ez nem tagadja a meglévő és jól látható különbözőségeket, hanem arról van szó, hogy az ember kapcsolatokat teremt, rendez, analizálja és szintetizálja a valóság dolgait, s így kialakít egy egységes képet a világról. Ezt a képet maga értelmezi, jelentést tulajdonít neki. Ez a jelentés nem szemlélhető, csak gondolható. Ezen a ponton úgy tűnik, hogy az öntét tökéletes megfelelője Fichte Nemén kategóriájának, s ami a két fogalom szubjektivitását illeti, igaz is. De az öntét rejtetten, látens módon tartalmazza mindazokat a tevékenységeket is, amelyeket az ember életében végrehajt. Az öntét egyszerre ok és okozat. Ez az egységes kép maga más, mint a megváltozott ok.[11] Így azt mondhatjuk, hogy az öntét a magáról tudó, a magát és a világot egységben, de különválasztva is elgondolni képes emberi szellem.

Az öntét egy fejlődési folyamat eredményeként jön létre. Ezt az evolúciót Böhm a kor természettudományos ismereteinek segítségével alaposan átgondolja. Nem vitatja, hogy az öntét egységére nézve egyformán fontosak a fiziológiai és a pszichológiai funkciók, ezért merev szétválasztásuk hiba lenne. Együttes kezelésük mellett szól az az érv is, hogy mindkét területen megkülönböztetünk öntudatos és nem tudatos mozzanatokat. (Az utóbbi az okfejtésből kitetszően az ösztönös részeit jelenti az ember szellemi életének.) Mindkettő hozzájárul az öntét egységének megalkotásához. Ennél jelentősebb az a tény, hogy az emberi szellem képes a világot alanyra és tárgyra osztani. „1. közvetlenül tudunk saját magunkról, azaz én tudom, hogy én vagyok. Ennek a ténynek kifejezője az öntudat, vagyis én. 2. közvetlenül tudom, hogy valami más is áll velem szemben s ezen másra azt mondom, hogy nem én, de mégis az enyém. Ennek a ténynek kifejezője a tudat, mely

[11] „Az okozat maga nem lehet egyéb, mint a megváltozott ok." Lásd Böhm: *Az Ember és Világa* I. kötet. 63.

tárgyra, másra vonatkozik."[12] Fogalmazzuk meg tehát, mi alkotja az öntét fogalmát eddigi fejtegetéseink alapján! Az én = én tétel, azaz az öntudat, amely mai szóhasználatunktól eltérően nem csupán a tudatot, hanem tevékenységet is jelent. Az éntől különböző, tőle gondolatilag leválasztható tevékenységek, amelyeket azonban az én sajátjának ismer el, és végül azok a tevékenységek, melyek a fenti két rész között összefüggést, sőt különbözőségük ellenére egységet teremtenek. Vegyük észre és értékeljük azt az igen jelentékeny szellemi erőfeszítést, amellyel Böhm a biológia és a pszichológia korabeli eredményeinek felhasználásával megpróbálja empirikusan levezetni és logikailag kiteljesíteni, sőt továbbfejleszteni Fichte Én-fogalmát. Így megtudhatjuk, hogy a reflexmozdulat az öntét kifejlődésének alapformája, hogy az öntét egységét az idegrendszer hozza létre, és az biztosítja az öntét kivetítését a test minden egyes része felé. Anélkül, hogy szerzőnk fejtegetéseit pontról pontra követnénk, néhány gondolatot emeljünk ki! Az egész idegrendszert projekciórendszernek, rendszerek egységének tekinti. Minden idegváltozásait az öntudat megérzi. Az öntét tagolt: részeit képezik az éltetőösztön, a mozgató-, a képező- és a nemzőösztön. Ezek közül talán csak a képező ösztön fogalma kíván magyarázatot. Ez alatt Böhm az öntét olyan tevékenységeit érti, melyekkel a külvilág hatásait a maga számára leképezi. Azaz itt a tudat megismerő tevékenységéről van szó. Ezt bizonyítja, hogy három formát különít el: az érzéki, az értelmi, és az öntudat saját aktusait. Bár némileg megváltozott elnevezéssel, de a kanti ismeretelmélet főbb szakaszaival találkozunk. Az első két forma elnevezésében is, tartalmi funkcióiban is megegyezik a Kantnál olvashatókkal. Az intellektus, a *Vernunft* helyét azonban az öntudat foglalja el. Miként az intellektus Kantnál nem rendelkezik saját kategóriákkal, így az öntudat sem bír „külön végkészülékkel", ahogy ma mondanánk, nincsenek önálló receptorai. De vitathatatlanul ez foglalja el a központi helyet, s minden ösztön idegvégződései arra szolgálnak, hogy az öntudatot, mint egészet fenntartsa. Az öntudatnak nincs kitüntetett székhelye sem, bár egyes pszichológusok feltételeznek ilyet. „Az öntudat ennél fogva

[12] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.* II. kötet, Bp. 1893. 5.

minden ösztöni tevékenységhez természetileg kapcsolt funkció, de nem minden esetben lép fel."[13]

Az öntéthez szorosan kapcsolódó fogalom a kielégedés. Kielégítésnek, beteljesülésnek mondanánk ma. Az öntét ugyanis tevékenysége célját a kielégítésben, a sikeres projekcióban látja. Fogalmazzuk meg ezt egy hozzánk közelebb álló formában! Az én önmagát kivetíti, projiciálja. Ezekben a célokban, a célok és eszközök megválasztásában az egész én ott található, még akkor is, ha a cél az énnek csupán egyes vonatkozásait tartalmazza. A cél sikeres megvalósítása az adott vonatkozásban pozitív visszajelzés, de egyúttal az én önmegvalósításának is egy lépése. A sikeres tevékenység nemcsak az adott cél, de az egyén fejlődése, az öntét szempontjából is fontos pozitívum.

A neménnek, értsd a külvilágnak, az öntudat adja meg a jelentését, azaz az öntudat értelmezi. Ez az értelmezés az öntét alkotó jellegének kifejeződése. S mivel az öntét abszolút szubjektív fogalom, ez felveti a jelentés szubjektív voltát is. Böhm számára azonban ez itt nem okoz problémát. Nem a megismerés folyamatáról van szó, ahol fontos a megértés, a konszenzus. Cselekvésében kiki úgy értelmezi a világot, ahogyan öntudata, mint egység diktálja. Mindenki a maga tevékenységében öntétének képét viszi rá az „öntudatos világ szövedékére", azaz az emberi cselekedetek színes palettájára. Ebben a gondolatban megítélésem szerint nem csak a szubjektivitás a hangsúlyos. Az ember ugyan egyénileg dönt, öntétét valósítja meg tevékenységében, de tudatában kell lennie saját felelősségének. Öntétünk képe, saját magunk kivetülései és az ezáltal vezérelt cselekvés, illetve ennek megvalósult céljai ott maradnak láthatóan az emberek tevékenységének eredményei, objektivációi között. Ebben a nagyon hangsúlyos mondatban ott található szinte az egész XIX. század filozófiai gondolkodásának legfontosabb konklúziója. Mindaz, amit Fichte az én kötelességéről és felelősségéről mondott, vagy Marx sokat idézett mondata „az emberek egyszerre szerzői és szereplői saját történelmüknek". De fellelhetjük benne Kierkegaard szorongását a választástól, és Nietzsche talányos gondolatait a magából értéke-

[13] Uo. 57.

ket konstituáló emberről. Böhm, ha nem is hivatkozik az említett szerzőkre, de gondolatmenetében mintegy összegzi filozófiájuk eme tanulságát. Úgy vélem, Böhm gondolkodói nagyságát mindennél ékesebben bizonyítják ezek a következtetések.

Az öntét belső hajtóereje, motorja az öntudat. Ebben összegződik az én kettőssége: az én-alany és az én-tárgy. Az a tevékenység, amelyben az én önmagát kettős lény minőségében mintegy tudatosítja: az ítélet. A dolgozat elején elemzett becslő ítélet pl. egy viszonyt, egy kapcsolatot ismer fel és el az öntét két része között. Másként fogalmazva: „az ítélés által tudatossá válik az öntét számára mindaz, ami nem tudatosan benne rejlik, s az öntét ezen művelete által tényleg urává lesz saját magának s öntudatos intézője sorsának. Az ítélés tehát az öntét önfenntartásának legmagasabb formája, mert benne az én öntudatosan vezérli azt, ami a kapcsolatokban öntudatlanul praeformálva rejlik."[14] Az értékben implicit módon benne rejlő öröm vagy fájdalom, „élv vagy kín" éppen az öntét gyarapodása vagy szegényedése következtében áll elő.

Az emberi cselekedeteknek ez az ítéletalkotás képezi az alapját. Böhm Kanttal és a legtöbb moralistával egyetértve csak a tudatos, szándékos cselekedetet tartja erkölcsileg megítélhetőnek. A „cselekedet olyan nyilvánulás, mely az ember legfelsőbb fórumából veszi eredetét, vagyis a cselekedet ezen legfelsőbb fórumnak nyilvánulása és nyilatkozata".[15] Ennek értelmében tehát az ösztönös tettek nem, csak az öntudatos tevékenység tekinthető cselekedetnek, és bár a tevékenységhez a teljes ember kell, mégis az ember centrumából, az öntudatból, annak elhatározásából indul ki a cselekedet. A cselekedetet megelőzi a megfontolás és az elhatározás. Böhm itt ismét finomítani igyekszik Kant etikai tanításait. Nem elégszik meg az akarat posztulálásával. Az akaratot felbontja elemi részeire és a következő sort kapja: 1. a külső ok, mondhatnánk késztetés; 2. a cselekvési folyamatot a hiány érzete indítja el, amely maga is igen sokféle lehet; 3. megfontolás, amelynek során az Én összeveti vágyait a maga teljességével, „összvággyal"; 4. az

[14] Uo. 258.
[15] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.* V. kötet, Bp. 1928. 113–114.

elhatározás, amikor az Én az egyedi vágyat mintegy beolvasztja az egység projekciójába; 5. a vágy kielégítése célként jelenik meg; 6. az eszközök kiválogatása; 7. a cél megvalósítása és végül 8. a kielégedés boldogságában a vágy, a késztetés megszűnik, hogy helyet adjon más vágyaknak. Ebből a hosszú folyamatból az elhatározás esik elsősorban ítélet alá. Ez az a mozzanat ugyanis, amikor eldöntjük, hogy az egyes vágy értéke hogyan viszonyul az egész öntéthez. Itt dönthetjük el, hogy a kellemességet, a hasznosságot, vagy a nemességet részesítjük-e előnyben. „A döntés mint befejezett tény azután ismét a szemlélő öntudat bírói széke elé kerül; ekkor, ezen második, egészen objektív összemérkőzésnél áll elő a helyben hagyás vagy helytelenítés, melyet erkölcsi becslésnek nevezünk."[16] Az erkölcsi megítéléskor tehát önmagamat ítélem meg.

Két fontos megjegyzést szeretnék itt tenni. Teljesen kanti alapon áll Böhm felfogása, mely szerint a cselekedetet erkölcsileg csak mi magunk ítélhetjük meg, azaz az öntudat, vagy ha így jobban tetszik, a lelkiismeret ítélőszéke elé kerül. Ugyanakkor az akarat finom részekre bontásával Böhm pontosabb és egyben meggyőzőbb választ tud adni arra a kérdésre, hogy a közfelfogással ellentétben miért nem a cselekedetet ítéljük meg erkölcsileg. Mint ismeretes, Kant a fenoménák világába tartozónak tekinti a cselekedetet és annak eredményét, s ebben a szférában már nem létezik szabadság. Böhm válasza szubtilisnek mondható. Hadd idézzek egy kissé hosszabban fejtegetéseiből: „A cselekedet, azzal, hogy az Én döntött, az ő nyilatkozatává lett; a cselekedetben többé nem a partiális vágy az indító, hanem az Ének önállítása, önprojekciója. Ezen önállítás egy folytonos, megszakadás nélküli projekció, melyben *az Ének a minősége nyilvánul* (kiemelés tőlem – *K. N. É.*), mert az Én azt állítja, ami vele egyezik s így a cselekedet az ő nemességének ábrázata. A szabad cselekedet minőségi megítélése tehát az Én minőségének a megítélése, s ez az ő fontossága. Azzal pedig, hogy valamit tettem, azt fejeztem ki, hogy az Én világomban az észnek mint legmagasabb értéknek a megvalósulását támogatom; a cselekedet ezen szándékomnak jelzője, objektív eredménye pedig a világrendnek támogatója, va-

[16] Uo. 132.

gyis az abszolútum önprojekciójának irányába esik s így örök értéket nyer."[17] Ez az illetlenül hosszú idézet nem csak Böhm gondolatainak logikáját mutatja világosan, de racionalizmusát és idealizmusának vallásos irányát is bizonyítja.

Minden etikai felfogás egyetért abban, hogy csak szabad akarattal elhatározott és végrehajtott cselekedetet lehet erkölcsileg megítélni. Ezért minden etika alapkategóriája a szabadság, ill. a szabad akarat. Vessünk egy rövid visszapillantást Kant, Fichte és Böhm szabadság-felfogására, annak érdekében, hogy kimutassuk a közöttük fennálló különbségeket! Kant – mint ismeretes – a noumenák világából vezeti le a szabadság fogalmát. Az érzéki világ részeként létező ember determinált, de az erkölcsi törvények léte nemcsak arra utal, hogy az ember nem csupán a fenomenák világának része. Racionálisan belátható, hogy lenni kell egy olyan világnak, ahol nem a determinizmus, hanem a szabadság érvényesül, mert csak így lehetséges erkölcs, ami megegyezik tapasztalatainkkal. Tehát „a szabad akarat és az erkölcsi törvények hatálya alatt álló akarat egy és ugyanaz"[18]. Talán megbocsátható egyszerűséggel fogalmazva: az erkölcsi törvények léte és működése indít bennünket arra a feltételezésre, hogy valamennyi eszes lény rendelkezik a szabadsággal, mint akaratának tulajdonságával. A szabadság tehát Kant szerint elsősorban posztulátum. Fichte viszont, aki az Én és a Nemén szubjektív azonosságtudatából indul ki, így értelmezi Kantot: „A szabadság jelensége a tudat közvetlen ténye, s nem valamiféle következtetés egy másik gondolatból."[19] Majd tovább fejtegetve szabadságról kialakult véleményét, egy, a Kanténál sokkal dinamikusabb értelmezést ad. A szabadságot úgy gondolom el, mint ami meghatározza a törvényt, a törvényt pedig, mint ami meghatározza a szabadságot. Mindkettő kölcsönösen feltételezi a másikat. „Ha szabadnak gondolod magad, kénytelen vagy szabadságodat valamely törvény alá rendelni; ha pedig ezt a törvényt gondolod el, kénytelen vagy magadat szabadként elgondolni, benne tételeződik ugyanis szabadságod, s maga a törvény a

---

[17] Uo. 133–134.

[18] Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* Gondolat, Bp. 1991. 82.

[19] Fichte: *Az erkölcstan rendszere.* Gondolat, Bp. 1991. 130.

szabadság törvényeként jelenik meg."[20] A szabadság Fichténél ontológiai kategória: „a szabadság az egyetlen igazi lét és minden egyéb lét alapja... Valójában szabad vagyok – ez az első hittétel, amely egyengeti számunkra az intelligibilis világba vezető utat, s először helyezi azt szilárd talajra."[21]

Böhm bírálja Kant szabad akaratról vallott felfogását. Ha az akarat a noumenák világának része, amelyről semmit sem szabad állítani, akkor a szabadság sem állítható róla. Úgy véli, hogy az okság értelmünk abszolút kategóriája – miként azt Kant is tételezi ismeretelméletében –, tehát az akaratra is érvényes kell legyen. Az akarat ugyanis nem emelhető ki az értelem szférájából. Ha mégis megtesszük, akkor az akarat nem lehet az értelmes felfogás, az értelmes mérlegelés tárgya? „S ekkor a szabad akarat hitnek és nem tudásnak a tárgya, s annálfogva sem nem állítható, sem nem tagadható."[22] A jogos kritikai észrevételek után érvelésében visszatér már korábban kifejtett gondolataihoz. A szabadság csak a cselekedet indokára – azaz a hiányérzetre – és az öntudatra vonatkozik. A cselekvés minden egyéb tényezője külsődleges, tehát a szabadság szempontjából indifferens. Az indok és az öntudat felett azonban az Énnek mindig van hatalma. A cselekedet tehát mindig szabad, hiszen az én hatalmának, az önuralomnak megnyilvánulása. „A szabadság csak úgy menthető meg, ha véges dolgok önrelatiói között keressük."[23] S ezek a véges dolgok az öntét belső cselekvései. Az Én, amikor képes elvonatkoztatni külsődleges dolgoktól, amikor önmagára figyel, amikor önmagát saját ítélőszéke elé idézi, minden alkalommal demonstrálja, hogy szabad. Böhm ebben a vonatkozásban teljesen egyetért Fichtével: „Az öntudat tehát a szabadság tette."

Mint látjuk, Böhm rendszerének alfája és omegája az öntudatos intelligencia. Erre feltehetőleg nem csupán filozófiai tanulmányok ösztönzik szerzőnket, hanem maga a kor is. A „minden egész eltörött" hangulatában élve az értékek átértékelését csak magukba nézve lehet elvégezni. Ezt az állapotot Böhm teljes tudósi elmé-

---

[20] Uo. 130.

[21] Uo. 131.

[22] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.* V. kötet, Bp. 1928. 181.

[23] Uo. 184.

lyültséggel gondolja át. Vélhetőleg ugyanaz az életérzés fogalmaztatja meg vele a következő mondatokat, amelyekből az egzisztencializmus alapvetése is kibomlik. „Kiindulhatnék a társadalom ítélkezéséből s iparkodhatnám innen a határozott fogalmazásra. De mi legyen a mértékem? A társadalom lop, paráználkodik, erőszakoskodik, támogat és akadályoz, felszabadít a gőz erejével s lebilincsel szokásaival. Ha én itt válogatni akarok, s csak így csatlakozni egyik vagy másik irányhoz, akkor meg kell lenni a mértékemnek; akár értelem, akár érzés, akár más érték, de meg kell lennie. Honnan kapjam? Az erkölcstanokból? Hát ezek honnan szedték? Nincs itt más forrás, mint magam; oda kell fordulnom. A megítélés mértéke magamban keresendő – ez abszolút tény... Nem fogok tehát nézni sem jobbra, sem balra, csak magamba."[24]

[24] Idézi: Bartók György *Az Ember és Világa.* V. kötetének Bevezetőjében.

Kiss Endre

A fiatal Böhm Károly filozófiája

A százéves jubileum és a valószínűleg első Böhmnek szentelt újabb filozófiai konferencia régen esedékes alkalom a böhmi filozófiával való szembenézésre. S ez a szembenézés erőteljesen ki is nyúlik a szűkebb filozófia területén, akár mint magyar filozófiát, akár mint szerteágazó nemzetközi neokantiánus eklektikát, akár mint „philosophia perennis"-t fogjuk is fel érdeklődésünk fő tárgyát. Böhm ugyanis, akár akarjuk, akár nem, akár ő maga akarta, akár nem, intézmény volt, a magyar filozófia latens építményének egyik legszilárdabb intézménye.[1]

Előlegezve a magyar filozófiai kultúra még fel nem tárt lélektanának, sőt, talán egyenesen *tudattalanjának* titkait, Böhm ezen intézményjellegű, objektivációszerű jelentőségét, a hagyomány egészében elfoglalt intézményszerű létmódját a következő két mozzanat meglétében látjuk. Egyrészt Böhm ezt a latensen középponti pozíciót azzal foglalta el, hogy nem csak megtervezte az első magyar filozófiai rendszert, de meg is valósította azt. Másrészt Böhm ezen latens vonatkoztatási pontként való értelmezése feltétlenül összefügg azzal a ténnyel is, hogy személyében a magyar filozófia egy minden szempontból „normális" és a szó minden értelmében „békebeli" jelenséget termelt ki. A magyar kultúra (és ezen belül a magyar filozófia) számos megszakítottságának, töredékességének, befejezetlenségének vetületében Böhm Károly pszichológiai, lehet azonban, hogy *mitológiai* jellege pályájának és munkásságának befejezettségében, normalitásában áll. Böhm a

---

[1] Böhm ezen legendájának és mitológiájának számos példáját sorolhatnánk. A magunk részéről legtipikusabbnak és „legböhmibb"-nek azt tartjuk, hogy a *Kisdednevelés* című pedagógiai szakfolyóirat 1929. évi első és második számában *Böhm Károly feljegyzései gyermekeiről* címmel közölt szövegeket a filozófus hagyatékából. A legenda azonban nem is annyira a publikáció tényében, mint a bevezető mondatokban lelhető fel: „A magyar bölcselet történetében ő az első, aki önálló filozófiai rendszert alkotott s akinek tanításait tanítványai egyetemi tanszékeken hirdetik és fejlesztik tovább" (Uo., 3.).

magyar filozófiának azon kevés alakja közé tartozik, akik megszülettek, leírták tanulmányaik teljes pályáját, megtették külföldi tanulmányútjaikat, hosszabb ideig keresték filozófiai és tudományos útjukat, ám ezt egy erre felkészült társadalom szellemi és egzisztenciális védelmében és figyelme előtt tették, majd meghívást kaptak egyetemi katedrára, ott iskolát alapítottak, majd, mint már történt erre utalás, megírták saját rendszerüket. Nem szisztematikájában, nem abszolút mértékében és nem minden időkre szólóan pillantjuk meg ebben az életpályában a filozófiai boldogság realizációját, a magyar filozófia történetében mindez mégis annyira kivételes volt, hogy emiatt szinte már spontán módon is megindult a mitologizálódás útján.

Ily módon Böhm két alakban élt és él a magyar filozófiai hagyományban. Először mint a katedrafilozófia kiemelkedő és iskolateremtő képviselője, másodszor mint a magyar kultúra, a magyar művelődéstörténet azon „mitológiai" alakja, aki a magyar akadémikus filozófia „boldog békeidő"-jének megtestesítője. Ez senki szándékaiban sem jelenti az életmű kritika nélküli felmagasztalásának igényét, de azt sem, hogy akár e pillanat tiszteletére is szemünk elől tévesztenénk a magyar gondolkodás mindvégig meghatározó kettős vonulatát az akadémikus-egyetemi és a társadalmi, azaz az akadémiai szempontból független filozofálás párhuzamos létformáját. Böhm pályája mitologizálódásának azonban kézzelfogható, sőt drasztikus történeti okai vannak. Minden jól kiépített és a filozófiai munka megosztását helyesen elvégző kultúra és művelődés sajátos együttműködést képes kialakítani az akadémiai és a társadalmi alkotó gondolkodás között. Egészen bizonyosak lehetünk abban, hogy egy fejlett egyetemi rendszerrel rendelkező kultúra, illetve társadalom egy Böhmhöz hasonló pályafutást semmiképpen sem állítana mitologizáló keretbe (sőt, az elmúlt évtizedek tapasztalata egyértelműen az, hogy minden mértéken túlmenően iktatja ki a kulturális emlékezés szférájából mind az akadémiai tudományosság történetét általában, mind pedig az akadémiai filozófia történetét különösen). A magyar tudomány, különösen pedig a magyar filozófia, amelynek történetében a „normalitás" viszonyai voltak a gyorsan tovatűnő kivételek még a huszadik században is, mintegy belső kényszerből tekint

úgy Böhmre, mint saját történetének, saját identitásának pozitívan kivételes példájára.

A filozófusi és a filozófiai szerepnek ez az egyértelműsége meglehetősen tiszta formában jelenik meg a filozófus utóéletében is. Jól artikulált vonulatot képviselnek a tanítványok, elsősorban Bartók György, a Mesterrel szemben lojális és a filozófiai életmű egyes vonatkozásait a rendszer keretei között továbbgondoló munkálatai, széles körű disszertációirodalom ápolja a böhmi hagyományt a két világháború közötti Magyarországon (mely irodalomnak és korszaknak Böhm ezért a szó szoros értelmében „élő" szereplője), visszapillantanak rá olyan filozófiai törekvések képviselői, akik a böhmi filozófia egy-egy, általában értékfilozófiai vonatkozását kívánják továbbfejleszteni (így például Péter Zoltán *Világnézettani alapvetés* című művében). Rendkívül tanulságos és meghatározóan sokatmondó tény, hogy Sándor Pál nagy összefoglalója egyszerűen említést sem tesz Böhmről, miközben nem csak a mű szelleme, de igyekezetének más tulajdonságai is kizárni látszanak a tudatos vagy éppen az eleve ellenséges hallgatás feltevését[2], miközben Hanák Tibor pontosan azt a fejlődéstörténeti helyet kívánja kijelölni, amelynek körvonalai Sándor Pál művében, ha más előjelekkel is, de kifejtésre ugyan nem kerülve, megjelennek.[3]

Jóllehet Böhm Károly életművének kutatásában bőséges elmaradásait jegyezhetjük fel a magyar filozófia történetírásának, az életmű meghatározó feltételeinek rekonstrukciójában történt olyan mérvű változás is, amelynek a szó minden értelmében pozitívan kell befolyásolnia a konkrét Böhm-kutatásokat is. E meghatározónak nevezhető pozitív változások egyike a magyar filozófia ötvenes-hatvanas éveinek egységes szempontok alapján való feltárása, ami nem csak kijelölni képes a Böhm fellépését közvetlenül megelőző korszak alapvető politikai, szellemi és szakfilozófiai koordinátáit, de megteremti a viszonyítások gazdag lehetőségét a fiatal Böhm *fejlődésének* ugyancsak sokrétű (pszichológiai, szociológiai, szellemi és filozófiai) feltárásához is. Aligha kell hangsú-

---

[2] Sándor Pál: *A magyar filozófia története.* I–II. Budapest 1970.
[3] Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz.* Bécs 1981.

lyoznunk, mekkora jelentősége van mindkét mozzanatnak *minden* filozófiatörténeti rekonstrukció esetében. Különösen így áll ez azonban Böhmnél, hiszen az ő életműve alapvető viszonyítási lehetőségei majdnem az összes diszciplínát tekintve fényévekre távolodtak mondjuk az ötvenes vagy hatvanas évek spontán vagy politikai rendszerek diktálta filozófiai paradigmáitól.

A pozitívnak, sőt meghatározónak nevezhető másik változás a magyar (és ebben az esetben a nemzetközi) filozófiatörténeti kutatásban az, hogy minden eddigi történeti kutatásnál élesebben került kidolgozásra a kontinentális (elsősorban az ekkor minden további nélkül paradigmatikusnak tekinthető) filozófia fordulata a hetvenes évektől, s ez már pontos keretét, szövegösszefüggését és megfelelőjét adja Böhm érett filozófiai pályájának. Mind a két mozzanat utat tör. A Böhm-kutatás mind a filozófus fejlődését, mind érett pályáját tekintve rendelkezik az értelmes összehasonlítás és az adekvát fogalmi keret kidolgozásának lehetőségével, olyan lehetőségekkel, amelyekkel korábbi évtizedek kutatói bizonyosan nem rendelkeztek, és amelyek bizonyosan szűk térre szorították a „mitologizált" helyzetű Böhm iránti őszinte és mély érdeklődésüket.

Az imént újnak nevezett kettős feltételrendszerben Böhm Károly sajátos módon jelenik meg. „Mitologikus" dimenziói ebben a megvilágításban már erőteljesen lecsökkennek. Az első magyar filozófiai *rendszer* megalkotása ebben az új megvilágításban annak mutatkozik, mint ami valójában volt is: korszerű, az európai fejleményekkel szorosan összehangolt, a magyar társadalom, a magyar filozófiai megismerési és más érdekeit azonban ugyancsak szem előtt tartó tudatos filozófiai alapításnak. Ebben az összefüggésben értelmezhető dolgozatunk célkitűzése is. A *fejlődési pálya* olyan rekonstrukcióját kíséreli meg, amelyik a fiatal Böhm gondolati fejlődésének egyes állomásait ebben az európai összefüggésben, de mind a filozófiai, mind a társadalmi-politikai kontextusokban kívánja rendszerezni. A pályakép elemeit Böhm *Napló*iból, Bartók György, Kajlós (Keller) Imre és más tanítványok összegezéseire támaszkodva értelmezi[4].

---

[4] E sorok szerzőjének a nagy filozófiai átrendeződéssel a következő munkái foglalkoztak: *Schopenhauers philosophischer Diskurs.* In: Wolfgang Schirmacher (szerk): *Ethik und Vernunft in unserer Zeit,* Schopenhauer-Studien, 5. Wien 1995.

Ami az 50-es és 60-as évek európai és magyar filozófiatörténetét illeti, világossá vált, hogy ezek az évtizedek nemcsak rendkívüli életműveket hoztak létre, de jelentőségük összehasonlíthatatlan abból a szempontból is, hogy megteremtik az értelmes, mind filológiailag, mind pedig történetileg korrekt kapcsolatot a „klasszikus" és a „modern" filozófia között. Talán világos lesz ennek az előrelépésnek akár puszta nagyságrendje is, ha arra gondolunk, milyen kényszerrel adódott a filozófiában a valóságos történeti fejlődésvonalnak egy nem „valóságosan" történelmi rekonstrukciója. Az ötvenes és hatvanas évek folyamatainak érdemi figyelembevétele nélkül egymás közvetlen előzményének és egyben következményének tűnik fel Hegel és Nietzsche vagy éppen Stirner vagy Cohen. Ha pedig valaki ezt a „közvetlen" szomszédsági kapcsolatot érdemi elemzésekre szeretné felhasználni és mondjuk Nietzschét Hegelből vagy megfordítva, a hegeli filozófia végét a nietzschei filozófia kialakulásának perspektívájából próbálná meg tartalmilag és koncepcionálisan is megérteni, egyszerűen és végzetesen áldozatává válna a hiányos leszármazási vonal *fata morganá*jának. A valóságos genealógiának pontosan az előbb említett két nagy fordulatszerű változással lehetővé váló kidolgozását nem összefüggéséből kiragadva szeretnénk optimális kutatói attitűdként beállítani. Amiért a valóságos genealógia valóban nélkülözhetetlen, az nem is annyira saját pozitív megközelítésének eredményeiben rejlik (természetesen abban is), mint abban a filozófiatörténeti értelmezés számára helyes genealógia nélkül *kényszerűen* megjelenő gondolati pályában, amelynek követése

---

93–102.; *Der Kampf um das Tatsächliche. Über Franz Brentanos Philosophie im Kontext der philosophischen Diskussion der fünfziger und sechziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts.* In: *Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufkalerung.* Band 3. (szerk. Michael Benedikt és mások), Wien 669–680.; *Ludwig Feuerbachs Eudaimonismus als philosophische und universalgeschichtliche Option* In: *Solidarität oder Egoismus.* (szerk: Hans-Jürg Braun), Berlin 1994. 81–90.; *Friedrich Nietzsche filozófiája.* Budapest 1993.; *Weder Geist – noch Natur – Hegel in der Beurteilung der philosophischen Diskussion der 50er und 50er Jahre des 19. Jahrhunderts.* In: *Hegel-Jahrbuch.* 1990. 357–364.; *Két döntő évtized. A filozófiai tudat átrendeződése 1848–1849 után.* In: *Világosság.* 1988/3. 153–159.; *A filozófia fő irányai forradalom és kiegyezés között* In: *Forradalom után – kiegyezés előtt.* A magyar polgárosodás az abszolutizmus korában. Budapest 1988. 336–349.

során *értelmezői* eszközökkel közelítenek meg olyan tényeket, összefüggéseket, kapcsolatokat, háttérmozzanatokat, makro- és mikroösszefüggéseket, amelyek eredete nem értelmezésbeli, hanem *genealógiai.* Az értelmezésnek ezek a *kényszerűen* megjelenő *kényszerpályái* azután a legjobb szándékkal is helytelen értelmezésekhez vezetnek. Ezek elkerülése és a valóságos értelmezésnek már csak a kizárólag genealógiailag tisztázott helyzetekben való elkezdése minden filozófiai értelmezés döntő feltétele.

Az ötvenes-hatvanas évek nagy filozófiai átrendeződésének lényegi folyamata volt a hegeli filozófia marginalizálódása, majd tökéletesnek mondható elfelejtése (már csak ezért sem vezet út közvetlenül Hegeltől Nietzschéig), e kornak a magyar filozófia későbbi évtizedeit is meghatározó, önmagában is kivételesen szinguláris Schopenhauer-kultusza. Kivételesen fontos a Büchner, Vogt vagy Moleschott nevével fémjelezhető ún. természettudományos materializmus is, ekkor megy végbe az angol pozitivizmus kontinentális recepciója és a francia pozitivizmus elterjedése, kiegészítve a pozitivizmus legkorszerűbb – mert kriticista – változatának németországi kialakulásával. Ezeknek az éveknek végső produktuma azonban az elkövetkező fél évszázadot végérvényesen meghatározó neokantianizmus is. A hegeli filozófia marginalizálódása majd elfelejtésének folyamata gyakorlatilag átmenet nélkül és teljes mértékben tette szabaddá a filozófiai teret a rivális koncepciók egymással vívott „körkörös" küzdelme előtt, amelynek során – önmagában is ritka pillanat ez a filozófia történetében – érdemileg minden irányzat minden más irányzattal termékeny vitát folytathatott.

Mielőtt ugyanennek az ötvenes-hatvanas éveknek a fentebb érintett európai tendenciákkal szorosan összefüggő magyar fejleményeit ismertetnénk, röviden fel kell idéznünk ugyanezt a korszakot a politikai történelem perspektívájából is. A múlt század ötvenes és hatvanas évei a magyar társadalom életében megrendítő megrázkódtatások sorozatát jelentették, jogi és állami szempontból pedig rendkívüli hosszúságú átmeneti állapotot, amelynek későbbi lezárása az 1867-es kiegyezéssel épp a rendkívüli átmenet belső fejezeteit és korszakait, az élő történelem egykori nyitott alternatíváit rejtette el a kiépülő dualizmus szerkezetei

felől visszapillantók előtt. Ez a minden szempontból „rendkívüli" rendkívüli állapot természetesen meghatározta, s mint ma már kimondhatjuk a nyílt *paradoxont*, igen pozitívan is határozta meg e két évtized magyar filozófiáját. Ugyanez a két évtized ugyanakkor minden egyén életében is mint felfüggesztett, rendezetlen és ily módon rendkívüli átmeneti állapot jelent meg, az alternatívák tartalmaikban gyakran változó nyitottsága minden egyén, így Böhm Károly, létproblémájává is vált (aki például a zavaros német háborús állapotok miatt tanulmányait egy ideig Ausztriában folytatta).

Ami a magyar filozófiát illeti, ezek az ötvenes-hatvanas évek hozták létre az európai trendnek pontosan megfelelő Hegel-átértékelődések magyar változatát, az ún. „egyezményes" filozófiát, ám ennek az éremnek a másik oldalán lett éppen a magyar filozófiai gondolkodás egyike azon kevés filozófiai kultúrának, amelyek érvényes és eredeti műben próbálták újrafogalmazni a hegeli filozófia létjogosultságát az 1848-as forradalmak után (Erdélyi János tipológiai összehasonlításokban is kiemelkedő műveire gondolunk). A Büchner–Vogt–Moleschott-féle természettudományos materializmus ugyancsak „kongeniális" műben jelent meg e kor magyar filozófiájában Mentovich Ferencnél. Eötvös József *A tizenkilencedik század uralkodó eszméi* pedig nem egyszerűen egy, az 1848 utáni egyetemes európai liberalizmus új helyzetben orientálódó útkereső művei közül, de talán e sorozat legjobb darabja, ráadásul olyan, amelyet az első változat német nyelvű szövege miatt még a kortárs nemzetközi nyilvánosság is a születés pillanatában megismerhetett. Ha mindezekhez a filozófiai irányzatokhoz hozzágondoljuk *Az ember tragédiáját*, az akkori Arany gondolati költeményeit, a késői Vörösmarty filozófiai tartalmakban ugyancsak gazdag verseit, majd az egész ún. „irodalmi Deák-párt" teoretikus vagy félteoretikus írásosságát (olyan reprezentánsokkal, mint Kemény Zsigmond), alighanem rögtön kimondhatjuk azt az ítéletet, hogy ez a korszak talán az addigi egész magyar gondolkodás legnagyobb korszaka volt. Mint nemsokára láthatjuk, e nagy korszak alaposan rajta is hagyta nyomait Böhm Károly ekkori fejlődésén is.

Ami Böhm Károly személyes életét, fejlődését illeti, az ötvenes-hatvanas évek rendkívüli hosszúságú és rendkívüli szakadékok fölött és alternatívák között húzódó fejleményei legalább olyan mélyen és intenzíven hagyták rajta nyomukat, mint a kor legtöbb ismert szereplőjének pályáján (bízvást hozzátehetjük, mint a kor összes szereplőjének életén). Egyrészt megmutatkoznak a kor változásai rögtön abban is, hogy az ifjú Böhm 1857 és 1859 között a Thun-féle reform iskolatípusában tanul, hogy azután térjen meg ismét a klasszikus gimnázium szellemi ligeteibe. Keresve sem találhatnánk az ilyen példáknál többet mondó illusztrációt a szóban forgó korszak jellemzésére.[5] De minden későbbi történeti és biográfiai kutatás elhanyagolta, e korszakot vizsgálva, azt a jelenséget is, hogy e rendkívülien hosszú „felfüggesztett" és „átmeneti" állapotban elsősorban az akkori fiatal nemzedék, de értelemszerűen, egész családok nem egy esetben ugyancsak rendkívül hosszan „lebegtették" saját nemzeti identitásuk végleges eldöntését is. E korszakban elsősorban a német és a zsidó családok, akár az egyes individuumok is, nemegyszer átmenetileg hol ezt, hol azt a nemzeti identitást választották, annak megfelelően, milyen történelmi perspektíva rajzolódott ki a szemük előtt (és annak láttán, hogy a helyzet új államjogi, politikai és szociális szabályozása nem teszi már lehetővé a „hungarus"-identitás korábbi formájának fenntartását). Nos, a fiatal Böhm esete ebben a vonatkozásban is „klasszikus". A később már szinte érthetetlen vagy akár még könnyen félre is magyarázható párhuzamosság jelenik meg az ő esetében is, amellyel egy fiatal ember mindenoldalú kibontakozásának van egy „magyar" és van egy „német" változata (amelyek akár válthatják is egymást időben, de időlegesen vagy véglegesen egyesülhetnek is a „szintézisalkotás" műveletében). Böhm maga leginkább (bár korántsem minden időben) ebben is a kiegyensúlyozott szintézisalkotókhoz tartozott és mintegy filozófiára tekintő alapító „magyar Lessing"-ként (amiben a két vonulat már eleve egymásra talált) gondolta ki a „magyar filozófiai rendszer"-t mint életcélt, miközben többször és hosszabb időkig volt párhuzamosan

[5] Kajlós (Keller) Imre életrajzi áttekintésében egy ilyen példát idéz: „...most egyszerre 1860-ban az iskola megmagyarosodott" (*Dr. Böhm Károly élete és munkássága*. Besztercebánya. 1918. 15.).

tagja több kultúregyesületnek, amelyek között rendszerint volt egy német és egy magyar is. Ez az „adományozó" identitásválasztás ugyancsak nem volt kivételesnek mondható abban a korszakban, s ez, mint jelenség egyike, az összes erre vonatkozó történeti diszciplína egyik legelhanyagoltabb problémakörének. Valaki annak a nemzetnek, népnek az identitását választotta (e típus klasszikus változataiban), amely nemzet vagy nép kultúrájának vagy felemelkedése más területének a legtöbbet tudta adni.

Mindebből következik, hogy a magyar filozófia számára meghatározó, szinte „mitologikus" jelentőségű „magyar filozófiai rendszer" elgondolása *legalább olyan mértékben* származott az ötvenes-hatvanas évek politikai és társadalmi változásainak az akkori fiatal nemzedékekre tett hatásából, mint a fiatal Böhm konkrét filozófiai élményeiből és olvasmányaiból, amelyek persze önmagukban is egy nagy átalakulás termékei voltak.

Az ötvenes-hatvanas éveknek mind a politikai-társadalmi, mind pedig filozófiai fejlődése végül is a 67-tel kezdetét vevő új magyar állammal való kapcsolat kialakításában élt tovább vagy más esetekben az ezzel kezdetét vevő új viszonyok folytán kényszerült búvópatakszerű létre. Ez Böhm Károlyra is vonatkozott, aki a kor számos más fiatal értelmiségijéhez hasonlóan, ugyancsak cselekvése és gondolkodása vezérfonalának tette meg a dualista rendszeren belüli magyar államisággal való legszorosabb egyetértését és együttműködését. Ennek az önmagában is lényeges ténynek a filozófiatörténeti tárgyalás szempontjából az ad különös lehetőséget, hogy egy-egy filozófiai rendszer értékelésének is gyakran nem filozófiai szempontból immanens, doktrinális vagy más filozófiákkal szemben kikristályosodó vonásai adhatnak csak értelmes keretet vagy alapot, hanem egy-egy adott filozófiának (így Böhm Károly filozófiájának is) a dualista magyar államisághoz kialakított viszonya. Ez *mutatis mutandis* megfeleltethető a hetvenes évektől fokozatosan kikristályosodó német viszonyoknak is: egy-egy filozófia végső megítélése attól a magatartástól függött, amellyel a szóban forgó filozófia az új politikai-állami komplexummal szemben viseltetett, anélkül, hogy ennek az attitűdnek nagyon szigorúan kötött filozófiai feltételei lettek volna minden esetben.

Jelen dolgozatunk a fiatal Böhm Károly filozófiai fejlődését kívánja felvázolni. Mivel azonban ezt a célt már a fent elkezdett többszörös keretben kívánja megvalósítani, a gondolatmenet néhány mozzanatában ugyancsak jelzésszerű marad. Hiszen a fiatal Böhm fejlődésének minden lényegesebb adatát immár lassan „standardizálódó" módon sokszorosan és nem is egy összefüggésben ki lehet értékelni az ötvenes-hatvanas évek európai filozófiájának összefüggésében, ugyanígy azonban bele lehet sokszorosan illeszteni a magyar szellemi, politikai és társadalmi folyamatok közé is. A fiatal Böhm fejlődésének rekonstrukciója ezzel a szó szoros értelmében *monografikus* nagyságrendű feladattá vált.

Értelmezésünk szerint az érett Böhm a fiatal filozófus fejlődésének egy meghatározott állomásán válik azonosíthatóvá, miközben az egyes fejlődési fejezetek megkülönböztetésének során korántsem dolgozunk kizárólagosan szellem- vagy eszmetörténeti módszerekkel. Jóllehet célunk az egyes filozófiai állomások elkülönítése, egyáltalán nem gondoljuk azt, hogy az egyes állomások változása kizárólag immanens, filozófiai motívumok alapján jött létre.

A fiatal Böhm szellemi-gondolkodói útja egyben egy *teológus* útja is a filozófia felé. Ez a tény természetesen erőteljesen emlékeztet arra, hogy a kor legtöbb szereplője számára mind az akkori Európában, mind az akkori Magyarországon filozófiai érdeklődés vagy választás aligha létezhetett a teológia erőteljes jelenléte nélkül (amint ez Böhm életében több vonatkozásban is megjelenik). A fiatal Böhm *legkorábbi* filozófiai álláspontja is a teológiával függ össze, amennyiben ezt a pozíciót egy Voltaire és Holbach nevével fémjelezhető „racionalizmus"-nak nevezhetjük a teizmus kérdéseiben. E korszak az észvallás valamilyen változatának középpontba kerülését jelentette, első megjelenési formájaként Böhm azon attitűdjének, hogy minden filozófiai útkeresése és a teológiával való összes konfliktusa ellenére érzékeny volt a teológiai és a filozófia önazonosságával járó konzekvenciákra.

Nemcsak önmagában érdekes és jellemző, de az érett Böhm egész filozófiai koncepciójának megértése szempontjából is minden bizonnyal meghatározóvá válik már a fiatal Böhm fejlődésének *második* elkülöníthető fázisa. Ez Reinhold filozófiájának

elmélyült recepcióját jelenti. Az első pillanatra (természetesen egy, a *mai* viszonyok felől tett első pillanatra) talán periférikusnak tűnhet ez az intenzív érdeklődés, de lényegileg mégsem az, hiszen (Böhm szempontjából többszörösen is meghatározó módon) az ötvenes-hatvanas évek fentebb vázolt folyamatainak *szerves részeként mind Kant, mind a Kant utáni filozófia legrejtettebb részei is a filozófiai diszkusszió részévé váltak.* Ez a lényegi tartalmi mozzanatok mellett például, egyebek között, a mai értelemben vett *filozófiatörténetírás* felemelkedését is elősegítette, amely nem utolsósorban éppen a Kanthoz való visszafordulás, Kantnak a fentebb körvonalazott vitákba való bevonása révén *ekkor* vált a mai értelemben vett önálló filozófiai tudománnyá. Ez a „korai" filozófiatörténeti paradigma (Ueberwegtől Kuno Fischerig) számos eltérő értelmezésben ugyan, de kanonizálta a Kant utáni fejlődés legfontosabb állomásait s olyan analógiákat, sémákat, „körforgásos" szerkezeteket teremtett, amelyek *már ebben a korszakban* is közvetlenül hatottak. Ilyen és ilyen tartalmú rendkívüli sebességű hatások elégséges nagyságrendben mutathatók ki a fiatal Böhm szövegeiből. Természetesen annak is megvolt a maga jelentősége, hogy a klasszikus idealizmus egészének és egyes problémáinak *valóban* szoros kapcsolata volt a kor említett „körkörös" vitáival, amelyet minden irányzat vívott minden más irányzattal szemben. Ez azt jelenti, hogy valóban volt valós *filozófiai relevanciája* a később már kanonizálódott és éppen ezért nem ritkán csak akadémiai, művelődésbeli vagy társadalompacifizáló funkcióiban számon tartott fél- és negyedkantiánus irányzatoknak (így magának Reinholdnak is). Nos, a fiatal Böhm Reinholdot nyomban Fichte összefüggésében tárgyalja, ezzel is nyilvánvalóvá téve azt, hogy e filozófia már ekkor alapvető kiindulópontként fogta fel az „öntudat"-ot, s ha ezt a kiindulópontot, az ekkori feljegyzések lényegét az érett Böhmmel vetjük össze, talán meg is kapjuk az érett Böhm talányos „öntét"-fogalmának szolid előzményét. Ezzel tehát mint tézist előlegező jelleggel kimondtuk, hogy a híres-hírhedt és az érett Böhm értelmezésében meghatározó helyet elfoglaló „öntét"-fogalmat értelemadó jelleggel tekintjük kapcsolatban állónak ezzel a Reinhold–Fichte-i korai orientációval. Részletes filozófiatörténeti kutatással (aminek egyes elemei azonban már

elérhetőek és mint kész eredményekre lehet támaszkodni rájuk) ugyanis éppen az lesz kimutatható, hogy a Kant-utáni fejlődés bizonyos értelemben szükségszerűen és legitim módon „ismétlődik" meg ebben a korszakban (természetesen csak a filozófia bizonyos szféráiban, nem az összes lényeges szintéren, ami azonban minden korszakban egyaránt így van), ezért a fiatal Böhm számára az öntudat-öntét többszörösen is értelmes és átfogó megoldásnak tűnhetett fel.

A fiatal Böhm fejlődésének *harmadik* önálló koncepcióként összegezhető állomása egy sajátos, egyszerre teljesen sajátosnak, sőt személyesnek tűnő Kant–Herbart–Lotze-elegy, amelyről azonban részletesebb elemzés után ugyancsak kiderül, hogy komolyan értékelhető belső koherenciája van, valamint, hogy mint koncepció ugyancsak nem áll társtalanul a nagy filozófiai átalakulás sodrában. A koncepció szándékain felismerhető, hogy tovább akarja fejleszteni, ki akarja bontani a Reinhold–Fichte-i kiindulást, a pozitív rendszeralkotás irányába mozdulva el. Herbart és Lotze pontosan ebben a törekvésében segíthettek Böhmnek, hiszen ők is pozitív és új alapokon állóan idealista rendszert próbáltak kiépíteni kanti alapokon, ráadásul egy olyan korban és olyan előfeltételek között, amikor a kanti alapokon kiépülő lényegileg idealista szisztematizálás már nagyon komoly engedményeket tett a kor pozitivista tendenciáinak, amelyek felismerését jelentős mértékben gátolhatja mind a későbbi szcientizmus ismertetőjegyeinek ekkori nem ismerete, mind pedig a pozitivizmus expliciten szcientista változatainak definitív elutasítása. Kant kriticizmusának „negativitása" ebben az elképzelésben (az egyébként ugyancsak Kantra hivatkozó) Herbart „pozitivitásá"-nak ad helyet, realizálva ezzel e korszak akadémiai és iskola-filozófiájának azt a széles körben megfogalmazott szükségletét és hiányérzetét, miszerint Kant filozófiája szcientikusan nem elég „pozitív", a kriticizmus negativitása által kiépített úton és módszerekkel „pozitív" eredményekhez kell eljutni (a kriticizmus szellemének egyidejű elutasítása mellett). Jellemzően példázza ezt az alaptendenciát a „gondolat", az „erő" és az „öntudat" fogalmainak szukcesszív azonosítása és az a mögött meghúzódó szisztematizációs tendenciák. Igen sokatmondó az a tény is, hogy a fiatal Böhmben még nem tudatosul e herbarti

„pozitivitás" szerves összefüggése az aprioritással (így például a matematika alkalmazásának esetleges lehetőségét nem érti pontosan e „pozitív" összefüggésekben). Az azonban már itt előrevetíti árnyékát, hogy Kant empirista, netán éppen kritikai empirista továbbfejlesztési kísérleteivel szemben a kornak az a másik nagy tendenciája, amihez a maga konkrét módján Böhm is csatlakozni fog, az aprioritás jegyében bontakozik ki majd (miközben ennek az aprioritásnak egy közelebbi történeti vizsgálódás számos és meglepően meghatározó „pozitivista" meghatározottságát mutathatja ki).

A fiatal Böhm Károly *negyedik* önálló filozófiai koncepcióként azonosítható elképzelése látszólag harmonikusan belesimul az ötvenes-hatvanas évek fentebb jellemzett fő vonulataiba. A koncepció Hegelt egyesíti – a rendszerek egészének szintjén megfogalmazott megjegyzésekkel – Feuerbachhal. Nemrégiben kellett mind a nemzetközi filozófiai átalakulás, mind pedig a magyar folyamatok jellemzése során a hegeli filozófia döntő módon negatív, marginalizálódási, kiszorulási tendenciáira emlékeztetnünk, miközben Erdélyi János személyében egy olyan magyar filozófust is említenünk kellett, aki a fő árammal *szembeszegülve* Hegel aktualitásának újrafogalmazására törekedik ugyanebben a korszakban és ugyanebben a szellemi környezetben. Mindebből természetesen nyomban adódik, hogy ezért az átmeneti korszakáért – *ebben* a periódusban – Böhmöt is a Hegel mellett pozitívan kiálló filozófusok közé kell sorolnunk (e pillanatban nem tekinthető teljesen bizonyítottnak, hogy Erdélyi legfontosabb művei konkrétan is meghatározóan hatottak rá, de az érvelés egyes elemei alátámasztják ezt a lehetőséget, kapcsolata a sárospataki szakmai körökkel pedig meg is szilárdíthatják ezt a hipotézist). Ha egyrészt Hegel valamelyest mégis a fő tendenciákhoz közelítette Böhmöt, Feuerbach a hatvanas évek második felében már erősen szinguláris és alkalmi indíttatásnak mondható. A feuerbachi nembeliség a történelem egyes korszakai megítélésének alapvető szempontjává válik, Feuerbach így egyesül Böhmnek ebben a korszakában Hegellel: „Ha a szellem tudománya a mai korig elérkezett, átmegy a bölcsészetbe... Ebben három részt fog megkülönböztetni: az énség alatti (paganizmus), az énség feletti (krisztianizmus) és az

énségbeli (humanizmus) felfogás korszakát. Ily módon az emberiség végcélja az önismeret, ahol belátja, hogy ő végső foka a fejlődésnek a földtekén s azért Isten (homo homini deus)..."[6] A hegeli történetfilozófiai sémák feuerbachiánus tartalmakkal való kitöltése mindenképpen érdekes és mélyen végiggondolt filozófia a fiatal Böhmnél, e változat aktualitása azonban nem fedheti el szemünk előtt azt a tényt, hogy ez a megoldás minden radikalizmusa mellett arra is képes volt, hogy átmeneti megnyugvást adjon a filozófia és a teológia viszonyának alapproblémáin vívódó Böhm számára. Ez a Hegel–Feuerbach-korszak mind időben *visszafelé*, mind időben *előrefelé* alkalmat ad számunkra annak a természetes kapcsolatnak a megteremtésére, ami az ötvenes-hatvanas évek magyar és nemzetközi politikai eseménytörténetének, az egymást sebesen követő politikai és történelmi horizontok egymásutánja és a fiatal Böhm egymást ugyancsak sebesen követő filozófiai összkoncepciói között fennáll.

A látszólag személyes, partikuláris, netán éppen periferikus fejlődés ugyanúgy lényeginek és a fő vonalat megjelenítőnek mutatkozik a fiatal Böhm Károly következő, *ötödik,* fejlődési szakaszában, ami egészében a klasszikus természettudományos materializmus jegyében áll. Ebben a periódusban Böhm elkötelezett materialista a fogalom Büchner, Vogt és Moleschott meghatározta egyértelmű és nemzetközi standardként jegyzett értelmében, személyével is példázva az ún. természettudományos materializmus akkori magával ragadó lendületét, amelynek – mint hivatkozott írásainkban részletesen kimutattuk – korszakmeghatározó alapja a tudományok, s elsősorban a természettudományok filozófiai-világnézeti szempontból kulcsfontosságú eredményeinek bizonyítása és egy ezek alapján elért új minőségű „áttörés" s a szó bizonyos értelmében egyenesen forradalom volt. A fiatal Böhm esetében a természettudományos materializmus az előző rövid, de ugyancsak intenzív gondolkodói korszak „spekulatív" jellegét váltotta le elsősorban, mint legfontosabb motívum. Természetesen ez a váltás sem volt szingulárisnak nevezhető a korban (így nemcsak későbbi büchneriánus materialisták váltak egykori

[6] Lásd *Dr. Böhm Károly élete és munkássága.* 88.

feuerbachiánus materialistákból, de a materialista iskola vezető gondolkodóinak jó része személyében is feuerbachiánus volt, így például a meghatározó jelentőségű Moleschott). Annak sem Böhmmel különösen kapcsolatos okai vannak, miért érezték épp a természettudományos materializmussal szembeállított hegelianizmust merő spekulációnak, azaz miért nem voltak érzékenyek ekkor Hegelből mindarra, ami valójában nem volt puszta spekuláció.

A fiatal Böhm Károly következő, *hatodik*, filozófiai korszaka ugyancsak egy személyes pálya állomásaként reprodukálja az európai filozófia egy fontos átmenetét. Jóllehet a természettudományos materializmus „világnézeti" küzdelmeit elsősorban a teológiai tételek igazolására alkalmas pozíciók ellen folytatta, a filozófiai szempontból lényegesebb elmozdulás és változás *valójában* az volt, amit most Böhm e korszakának ismertetésekor meg kell neveznünk. Ez az elmozdulás a természettudományos materializmus homogén anyagelvűsége és alapvetően ontológiai karaktere módosításaként mintegy a „természetes" ismeretelméleti igények és szükségletek irányában hatott a fejlődésre, miközben a filozófiai-ismeretelméleti problematika sokáig még erőteljesen összevegyült a „pozitív" pszichológia megismerési eljárásaival (illetve a Kantot már 1848 előtt egy pozitív pszichológia irányában kiegészíteni kívánó törekvésekkel). Most új minőségként, jóllehet nem mindenben az előzményektől eltérően, e „pozitivista" elmozdulással a fiatal Böhm fejlődésének már érintett, Kant, Herbart és Lotze nevével fémjelezhető, a tudományos megismerést, a megismerés pozitív pszichologizáló felfogását az univerzalista és harmonisztikus nagy szerkezetekkel összeegyeztető koncepció harmadik periódusa is visszatér.

A fiatal Böhm filozófiai fejlődésének ezt követő, *hetedik*, korszaka elsősorban teológiai jellegű, s két német városhoz (Göttingen, Tübingen) kapcsolódik. Átfogóan olyan álláspontként jellemezhetnénk ezeket, amelyek mindenképpen közeledést jelentenek újra a teológiához (ebből a szempontból egyébként az előző álláspont logikus folytatásának tekinthető a kor szellemi és szociális feltételei szerint egyaránt), olyan közeledést azonban, ami látható erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy „szabad", orto-

dox felfogásoktól mentes teológiai alapszemléletet alakítson ki. Mindvégig fenn akarja tartani teológia és filozófia különállásának pozícióját, távolodása Hegeltől láthatólag újra feltépi a filozófia és teológia konfliktusából eredő sebeket. E feszültség elől kezdetben a kérdés történeti felvetéséhez menekül, miközben a teológiától függetlenül is *egzisztenciális* válságba kerül.

Böhm Károly fiatalkori filozófiai fejlődésének jól elkülöníthető, *nyolcadik* korszaka egyenes folytatása az előzőnek, amennyiben ez az állapot maradéktalan *reteologizáció*val, filozófiai megtéréssel egyenlő, a tételes vallás teljes elfogadásával és egy ilyen elfogadás meghirdetésével. Jelenti ez a teológia szféráján belül korábban képviselt „modernista" álláspontok és szemlélet visszavételét is. A gondolkodás kérdéseiben immár nem a tudomány a döntő, de a lelkiismeret. Ebbeli fordulata olyan erős, hogy nyilvánosan letesz még filozófiai rendszere megalkotásának tervéről is.

E fiatalkori filozófiai fejlődés következő, *kilencedik* önállóként megkülönböztethető állomása ismét döntő változásnak tekinthető, s most már sokadik alkalommal jelenik meg a látszólag váratlan fordulatoknak és a kor nagy folyamatainak egymásra simuló, strukturalista kifejezéssel élve, *izomorf* kettőssége. Böhm most lázasan, és egzisztencialista elkötelezettséggel schopenhaueriánus, amelyben – s erre is figyelnünk kell – a korábbi szakasz religiózus egzisztencialitása a schopenhaueri, mérhetetlenül idealista, bevallottan metafizikus, de nem keresztény koncepciójába mentődik át. Ez az a korszak, amikor Böhmöt mint ifjú „pessimistá"-t ismerik széles körben, ami nemcsak mint fiatal filozófusnak, de mint fiatal irodalmárnak és kritikusnak is csatlakozását jelenti a kor szőnyegen lévő nagy „világnézeti" kérdésének, az „optimismus" és „pessimismus" kettősségének vitájához, azaz az élet élni érdemes mivolta feletti töprengéshez.

E fejlődés *tizedik* pontján rajzolódik ki egy olyan filozófiai álláspont, ami már érdemben megfeleltethető Böhm érett filozófiájának. Ennek lényege a *kibékítés,* legáltalánosabb felfogásban a tudománynak és a vallásnak olyan típusú összebékítése, amelyre a kontinentális filozófiában leginkább az éppen ebben az időben felívelő neokantianizmus ad példát, feltéve ezzel a koronát Böhm filozófiai fejlődésének maradéktalan egyidejűségére az európai

folyamatokkal. A felsorolt tíz korszak eredményei természetesen egyáltalán nem vesznek el az érett filozófia számára, hiszen például a Reinhold és Fichte, majd a Kant, Herbart és Lotze nevével fémjelzett korszakok, de ugyanígy a hatodiknak ismertetett pozitivisztikus pszichologizáló szemlélet az érett Böhm filozófiája felől nézve kifejezetten előmunkálatnak is tekinthetők. Nagy hangsúllyal szeretnénk azonban ezzel egy időben kiemelni azt is, hogy a fiatal Böhm egyes korszakai, a maguk sokrétű tapasztalataival korántsem csak az érett Böhm későbbi *pozitív* filozófiai koncepcióinak horizontja előtt érdemelnek kitüntetett figyelmet, de a fiatal és az érett Böhm *negatív*, filozófiai-kritikai tevékenységének szempontjából is (ami teljes filozófiai munkásságának mindig is talán legelhanyagoltabb területe volt).

Elsősorban azt akartuk bemutatni, hogy a fiatal Böhm egyes korszakai egyrészt belső koherenciával rendelkeztek, másrészt abszolútnak mondhatóan követték az akkori Európa filozófiai folyamatait, amelyek egy lezáratlan politikai és nagyhatalmi helyzetben, vesztes forradalmak után és mindeközben egy forradalminak nevezhető tudományos-szemléleti átalakulás sodrában látszólag talán irracionálisan, valójában pedig egy filozófiai versenyhelyzet „mindenki mindenki ellen vivott" harcában alakultak. Böhm Károly szinguláris vonásai közé tartozik az a mód, ahogy e hatalmas filozófiai átalakulást filozófia és teológia kettősségének erőterében követte.[7] Mivel a magyar tudományos és művelődési

[7] A Böhm számára irányadó lecsapódása vélhetően a nagy átalakulásnak Kuno Fischer következő koncepciójában ismerhető fel legkiterjedtebb formában (amely megegyezés természetesen mind filológiai, mind történeti, mind pedig immanensen filozófiai szempontból részletes kidolgozásra szorul majd, s ez a kidolgozás ugyancsak természetesen a nagy átalakulás időben széthúzódó más impulzusainak lehetőségét is magában foglalja): „Nem létezik megismerés kategóriák vagy fogalmak nélkül... (Kant). Nem léteznek kategóriák olyan öntudat nélkül, ami azokat létrehozza. Nem létezik (produktív) öntudat, ha az nem abszolút (Fichte). Az öntudat nem abszolút, ha szellem és természet nem azonosak (Schelling). Ez az azonosság (az értelem) nem válhat megismerhetővé, ha nem az öntudatos értelem, azaz a szellem alkotja az egybehangzó világelvet (Hegel)". Ld. Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus.* Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main 1986. 200–201. – Itt jegyeznénk meg, hogy Helmuth Holzheynek a neokantianizmus történetével foglalkozó tanulmányai mellett éppen Köhnke össze-

életben a filozófia a maga önálló intézményeivel még alig alakult ki, esetében is igazolódott filozófia és teológia viszonyának furcsa paradoxona: éppen a teológia és a filozófia között állók élték meg e területek leghevesebb konfliktusait, miközben szociológiailag, a szellemi munka megosztásának adott rendjében ez a két csoport állt egymáshoz a legközelebb.

foglaló tanulmányát tartjuk értékesnek az ötvenes-hatvanas évek filozófiai átrendeződésének, majd a hetvenes-nyolcvanas évek intézményi átalakulásainak feltárásában.

Köllő Gábor

Erkölcsteológiai értékrend Böhm Károly tanításában

„A moralitás az öntudatos személyiségnek, nem a szociális géprésznek az állapota"
(Böhm Károly: *Az erkölcsi érték tana*)

Bevezetés

Böhm Károly, a kolozsvári egyetem egykori filozófiaprofesszora (1896–1911) és a Magyar Tudományos Akadémia tagja, kemény és könyörtelen küzdelmet folytatott szellemiségének önálló kialakulásáért. Amiként Az erkölcsi értékek tana *(további hivatkozásunkban* EÉT*) című könyvének bevezetőjében Bartók György megjegyzi: „előbb teológus, aki szívesen merül el a keresztény dogmatörténet szövevényes problémáiba; majd elkeseredett és meggyőződéses materialista, aki később borzadva gondolt életének erre a korszakára; fejlődése elején hegelista, aki Kant tanától a bölcselet életbevágó kérdéseinek semmiféle megoldását nem reméli; fejlődése további folyamán azonban mind teljesebb mértékben hódol a königsbergi bölcs mély szelleme előtt, amelynek vezetése mellett ráismer a filozófia igazi céljaira. A szellem birodalmában lépésről lépésre veti meg lábát s a nagy küzdelem árán megszerzett szellemi birtok örökké való ragadománya lesz, amely fejlődése egész folyamán elidegeníthetetlen kincse marad." (*EÉT-*Bevezetés.)*

Böhm Károly etikája tehát egy huzamos fejlődési folyamat eredménye. Az összefüggő etika megírásához 1894. február 4-én fogott hozzá. A letisztult munka, amely etikai tanításának „távlatait" tartalmazza, nem a praktikus morális tudományágának kereteiben mozog, hanem annak filozófiai alapvetését célozza meg.

Azt a filozófiai szubsztrátumot, amely a cselekvést megelőző „szellemvilágban" forrong, „önmagával dialogizál", tépelődik, de az értékeket megfelelő helyre teszi. Etikája ezért sajátos, és fogalmi rendszerében – sokszor úgy tűnik – valójában nem is erkölcsteológiai. A kutató feladata azonban megtalálni az összefüggések folytonosságát, azt a létet „átölelő" és „kibontó" szabad kutatási autonómiát, amelyben feltárulkozik a titok az ember legmélyebb vágyában, az én-ben. Az ember anyaga testesült szellemjelenség, s ezért én-je minden rezdülésben nyitott a Végtelenre. Kiteljesedése annál hatékonyabb, minél inkább átéli én-je történéseit. Az én szellemisége ezen történések „kincsesbányájaként" létezik, amely az etika ősmintáinak lehetőségeit tartalmazza és hordozza.

Böhm *Az erkölcsi érték tana* című könyvét a következő fejezetekre osztotta: 1. *A becslés tárgyai általában és a tetszés fajai*; 2. *Az érték általános elmélete*; 3. *Az erkölcsi érték hordozója és ismeretelméleti feltételei* (1.1. *Az erkölcsiség ismeretelméleti feltételei*; 1.1.1. *Az elhatározás szabadságáról és a felelősségről*, 1.1.2. *Az ésszerűség mint az erkölcsi cselekedet további minősítő vonása*, 1.1.3. *A kötelezőség fogalma*).

A fejezeteket áttanulmányozva arra a döntésre jutottam, hogy itt és most szükséges lesz kiemelni egy olyan szempontot, amely a mindenkori ember számára erkölcsteológiai távlatokat nyit. A vezérmotívumot az első fejezetben találtam meg, amikor a filozófus-professzor a szabad *ember* értékeléséről beszél. Így hát rendszerező munkámnak ezt az alcímet adnám: *A szabad ember értékelése*. A rendszerezés és elemzés további lépése az e gondolat köré kínálkozó kis fejezetek, szakaszok felállítása lenne, a következőképpen:

1. Az ember kettős hasznossága; Az ok és a cél dialektikája; Az abszolút érték a felfogó számára: ő maga.

2. Az emberi cselekedet; Az erkölcsi értékelés általános tárgya; Az elhatározás és a cselekedet jósága.

3. Öntudat: a cselekedet viszonya a cselekvőhöz; Az Én küzdelme és szabadsága; Az önelhatározás.

4. A kötelesség fogalma.

5. A becslési tárgyak körének kibővülése Mózes és Jézus értékelésében.

1. Az ember kettős hasznossága

Böhm megállapítása szerint a hasznos tárgyak (minden létezőre értve, kivéve az embert) kétféle hasznot hajtanak: fiziológiai és pszichológiai hasznot. Az emberre vonatkozóan is felveti a kérdést: „ Nézzük már most az általános esetet konkrét formájában, amikor az ember szemben áll az emberrel mint hasznossági forrás. Miféle hasznok lehetnek azok? Pusztán az egyesre szorítkoznak-e az okozás hatásai, vagy van-e valami, ami a kölcsönhatás folytán mint közös produktum előáll s amihez viszonyítva az ember is csak mint eszköz, azaz hasznossági tárgy szerepel?" (EÉT. 67.) A kérdésre a válasz a következőképpen hangzik: „Ha az embert a valóság környezetében tekintjük, akkor viszonyban találjuk egyrészt alatta álló fejletlenebb lényekkel, másrészt vele egyenlő társakkal. Úgy látszik, hogy ennélfogva a haszon is, amelyet hajt, csak ilyen direkt vagy egyenes haszon; egyenesen előmozdíthatja vagy károsíthatja az alsóbb s vele egyenrangú egyeseket." (EÉT. 67.) A kérdés további elemzésében azt állapítja meg, hogy a közfelfogás mégsem találja ezt a „képet" teljesnek. Majd hozzáteszi, hogy van az egyesnél (az egyednél) magasabb szint: a társadalom; az egyed ennek is lehet „hasznos tagja", azaz szociális „hasznot hajthat". „*A a B-nek közvetve munkája által okoz hasznot.* Amennyiben már most ezen munka objektív alkotásokban rögzül, annyiban az egyes hozzájárulása ezen alkotásokhoz az egyesek *szociális hasznosságát* okozza, az alkotás maga *szociális jónak* s az egyesnél *szociális haszonnak* mondható." (EÉT. 67.) A szociális haszon azonban nem vonatkozik valamilyen entitásra, ontológiai lényre, társadalomra, „hanem csak oly alkotásokra, amelyek az egyes A, B, C-nek szükségleteit fedezni képesek. Az egyesnek *hasznosságát* pedig nem ezen munka önértéke, hanem ezen munka által okozott szubjektív hasznossága szerint állapítjuk meg." (EÉT. 68.)

A második kérdés az ember kettős hasznosságára vonatkozik: „miben áll a hasznok láncolatának mozgató gondolata?" (EÉT. 68.) Ez a kérdés a célok dialektikájának a területére vezet. Eszerint „ a világon nem létezik abszolút egyes cél", mint ahogyan „nem létezik abszolút egyes ok" sem. „Aki az okviszonyoknak természetébe

mélyebb bepillantást vet, s arról győződik meg, hogy ok alatt mindig csak azon pótlékot értjük, amely az Én változását magyarázza, az tudja, hogy az ok és okozat csak alanyi önfenntartási kategóriák s így magára a dologra nézve közömbösek. *A dolog van, azaz magát állítja:* ez a valóság; az, hogy ok vagy okozat, viszonylagos jelző." (Minden okjelenség más jelenségnek az okozata, azaz ok is, okozat is. – *K. G.*) Nyilvánvaló, hogy miután a célviszony csak az okviszonynak fordított felfogása, abszolút egyes célról sem lehet szó. *„Minden cél másra nézve eszköz s ennélfogva cél is, eszköz is egyben. Minthogy a valóság örök, azért a végső cél csak a valóság léte lehet"* (EÉT. 68–69. Az én kiemelésem – *K. G.*) Minden emberi tevékenység a valóságos lét egészének vonatkozásában és önfenntartásában csúcsosodik ki. „Ezen önállítás azonban végső célul csak az abszolútumban képzelhető el; az egyes ok az okozatban vész el, az eszköz a célban. Abszolút ok és cél ennélfogva csak az abszolútumra nézve áll fenn; ott pedig az ok és cél elmerül a valóság (to on), az önprojekció, (...) önállítás tényében." (EÉT. 69.) A független valóság fölött azonban létezik még valami, amelyet minden filozófus keresett, s ez nem más, mint „a lényeg értéke", mert ez örök érték és „a lélek zárköve"; s míg az ok- és célviszony kétserpenyőjű mérlegében vizsgáljuk „a valóság erejét", addig e „lényegi érték" gondolata egy pontba gyűl, egy „Urgrundba" (abszolút okba, ősokba), ami Böhm Károly nézetében nem más, mint maga az ember. Itt az öntudat és az önbecsülés már egyetlen rendszerbe folyik, ennél magasabbat fantázia nem rajzolhat ki, „mert amit talál, az a legvégső instanciában csakis ő maga" (EÉT. 71.).

Az abszolút emberi önérték vizsgálatának sommázása után lépjünk közelebb az erkölcsi értékelés általános tárgyához: az emberi cselekedethez.

2. Az emberi cselekedet

„Akár kellemes, akár hasznos, akár szép, akár tökéletes a tárgy, valamennyiben közös vonás az, hogy a tárgy csak tevékenysége által okozhat tetszést" (EÉT. 112.) vagy „becslő ítéletet". Ilyen

„becslő ítélet" az erkölcsi mérték, amely csak az embernél található meg, bár gyakorlati tekintetben jól tesszük – mondja Böhm –, „ha legalább a felsőbb állatoknál az erkölcsiség lehetőségével számolunk" (EÉT. 113.) Az erkölcstan fundamentális kulcspontja mindenütt szerepel, ahol erkölcsi megítéléssel van dolgunk. Ott találjuk a cselekedetet mind a tisztán etikai, mind a szociális és jogi tudományokban, „ezeknél kivált a büntető törvényhozásban". (EÉT. 113.)

A cselekedet fogalmi lényege a *tevékenység*. Minthogy pedig a tevékenységben mindig valamilyen tartalom nyilvánul meg, a cselekedet is valamely gondolati tartalom megnyilvánulása, s ezért a tartalomról a cselekedet formájára s a formáról a tartalomra lehet következtetni. (vö. EÉT. 113–114.) Csak az a cselekedet, aminek kiindulópontjánál értelmet fedezhetünk fel. A cselekedet olyan megnyilvánulás, amely az ember legfelsőbb fórumából ered. A cselekedet nem az egész ember műve, hanem a *centrumé*. A cselekedet tulajdonképpen valójában nem más, mint e „centrum" megnyilvánulása. Azt a forrást pedig, amelyből a cselekedet fakad, a közélet és a tudomány egyaránt *akarat*nak nevezi. (vö. EÉT. 117.) Az akarat azonban sokféle lehet s formai aspektusként is feltűnhet. Ezért Böhm szívesen használja a cselekedet létrejöttéhez szükséges *centrum* megnevezést az *akarat* helyett.

A cselekedet jósága

Böhm szerint a cselekedet akkor morális, ha jó. „Minden cselekedet – úgy látszik – erkölcsi cselekedetté lesz, ha bizonyos körülmények között hajtatik végre." (EÉT. 135.) A cselekedet jósága azonban az elhatározás jóságától függ. Böhm hangsúlyozza, hogy „az önelhatározás nemességi tekintetben minden más funkciónál magasabb fokon áll". (EÉT. 137.) Az „önelhatározás" tulajdonképpen nem más, mint maga a *szabadság*. Szabadság nélkül pedig nincs erkölcsi cselekedet. Az önelhatározás tudata teljesen más, mint más cselekedeteké. „Mi például szépek óhajtunk lenni, de ez nem tőlünk függ; ellenben jók akarunk lenni s lehetünk is. Az erkölcsiség mindig a kötelezettség érzetével jár." (EÉT. 137.) Végeredményben az erkölcsiség három feltételhez kötődik: a szabadsághoz, az ésszerűséghez és a kötelességhez.

A cselekedet jóságának elemzése után – Böhm nyomán – próbáljunk az öntudatosságra, továbbá az én küzdelmére, a döntésre és a szabadság magyarázatára reflektálni.

3. Az öntudatosság

Az öntudatos cselekedet forrása mindig az „öntét"-ben keresendő. Az én-ből indul ki és annak erejével bontakozik ki. „Azon tett az enyém, amelyben az én erőm nyilvánult, valóságot nyert. Az *én* cselekedetem természetes értéke azonban más, ha csak öntudatosan hajtottam végre, de valamely hatalmas indulat hatása alatt; más ismét, ha megfontolt szándékkal tettem; s végre ismét más, ha azt eszközül használom más céljaimra, vagy pedig mint öncélt hajtom végre." (EÉT. 138–139.)

Mindaz, ami a cselekedetben az én erejéből ered, a személyesség, alanyiság jegyét viseli. Az alanynak e viszonyát a cselekedethez Böhm „beszámítás"-nak nevezi. „Azon viszonynál fogva [...], amelyben én mint egység a cselekedethez mint az egység nyilvánulásához állok, ezen egységhez kötöm a cselekedetet, magamnak tulajdonítom, a magam rovására jegyzem fel, magamnak számítom fel és be, s a kérdésre: ki tette? azt felelem: én tettem. [...] (EÉT. 139.) Minthogy pedig ezen viszonynak neve általában az okiság, azért mondhatjuk: *a beszámítás alapja az okozás.*" (EÉT. 139.) Böhm még hozzáteszi, hogy az öntudatos tett mindig felelősségteljes. De nézzük meg, mi történik, amikor az én önmagával küzd, miközben döntést hoz.

A döntés, az én küzdelme önmagával

A cselekedetnek mindig öntudatosnak kell lennie. „Csak hol öntudatom a képekkel, parciális vágyakkal, ösztönökkel, projiciált tárgyas képekkel szemben áll, ott van öntudatos döntés s ebből folyó cselekedet; ezen alul csak cselekmény, tevékenység, esemény létezik." (EÉT. 149.)

„Nem minden cselekedet lefolyása olyan teljes természetű, amint az ideális cselekedetben találjuk; a legtöbb esetben az ösztö-

nök hiányai mérkőznek össze s az öntudat csak utólagosan vesz tudomást az egyiknek túlsúlyáról. De tagadni nem lehet, hogy a teljes cselekedetnek alkatában tényleg az öntudatos megfontolás és a szabad döntés játssza a főszerepet s ha ezen tény meg nem cáfolható, akkor úgy a cselekedet magyarázata csak akkor teljes, ha ezen szinte ideális formát bírja megfejteni." (EÉT. 149–150.) Simmel György szerint ezen ideális formának az a jelentése, hogy *a cselekedet végső oka az öntudatos én-ben rejlik.*

A döntés lehetősége – Böhm szerint – rengeteg variációt feltételez. Ezek között fokozatok állíthatók fel. A döntésfokozatok felfogása a mechanizmustól a pszichologizmuson át a miszticizmus pontjáig terjed. Valamennyiben közös jegy a küzdelem. „Ezen küzdelem vagy egyszerű mozgások között folyik le (materializmus) vagy élettünemények között (fiziologizmus) vagy az egyén és képzet között (perszonalizmus) vagy öntudat és képek között (egoizmus) vagy az öntudat alanyi és tárgyi oldala között (miszticizmus vagy szubsztancializmus). De a küzdelem gondolata nélkül az elhatározás nem gondolható el. [...] Ha az elhatározás döntés, akkor a küzdelem győzelem, az erősebb önállósítása."(EÉT. 148.)

A szabadság magyarázata; az önelhatározás

Az ideális cselekedetben a beszámítás és felelősség mindig arra vonatkozik, aki az önelhatározást „végrehajtja". Feltehetjük a kérdést, ki ez a valaki és milyen tulajdonságai vannak?

Bizonyos, hogy ennek a „valakinek" tudomással kell bírnia magáról (egyébként csak „valami" volna). Akarnia kell a cselekedetet. Megfelelő „hatalommal" kell rendelkeznie, hogy minden ellenálló erőt legyőzhessen. Ez a hatalmi képesség különben szabadságát is biztosítja (hiszen csak így lehet másoktól független). Az ilyen hatalommal nem rendelkező ember nem maga cselekszik, hanem más cselekszik általa, s ezért nem neki, hanem másnak számítják be a cselekedetet. A cselekvőnek tehát *szabadakarónak* és *öntudatosnak* kell lennie. A lélektan a szabadakarót én-nek nevezi. A beszámítás végső alapja, a cselekedet végső alanya tehát az én-ként definiált valami, aki *hatalmas, akar* és mindenről *tud* is. E három vonás nélkül tehát nincs cselekedet, azaz jogi vagy erköl-

csi beszámítás sem. „Az erkölcsi imputációt az erkölcsös ember maga végzi magán." (EÉT. 144.) Az öntudatosság megelőzheti, kísérheti vagy követheti a cselekedeti aktust. Ha csak követi, akkor csupán reflexszerű, ha csak kíséri, akkor önkéntelen, ha viszont megelőzi a tettet, akkor szabad a cselekedet. „A cselekedetnek ideális formájához ennélfogva szükséges, hogy az akarást az öntudat megelőzze s hogy az akarás szabad, azaz hatalmas legyen a szembesített képekkel s tudattényekkel szemben." (EÉT. 144.) Az önelhatározás és szabadság kérdése Böhmöt a kötelesség fogalmának fejtegetéséhez vezeti. Kantnál ez kategorikus imperatívusz. Nézzük, miben is áll ez.

4. A kötelesség

Az első kérdés a kötelesség fogalmának fejtegetésében: van-e reális különbség a kényszerűség és a késztetés között? Böhm ábrándoktól mentes világossággal hangsúlyozza, hogy a reális világ tevékenységi relációiban csak a kényszerűség a reális kategória. Az általunk felfogott „valóságban" egyetlen axióma uralkodhat: „az értelem axiómája." Ennek logikai sémája: 2 nagyobb, mint 1; vagyis: az erősebb győz. „Ez azonban nem jelenti a késztetés létének merev tagadását. Késztetés igenis van, de ez nem más, mint az ellenálláson megtorlódott, az ellenállás által folyamatában megakaszott, eredményhez (diadalhoz) még nem jutott kényszerűség. Amíg erősebb vagyok, mint az, ami rám hat, addig ez csak késztet. A késztetésnek vannak fokai: *az első fokon még egészen szabadnak érzem magamat; a másodikban már kételkedem a magam erejében; a harmadikon remélek még; a negyediken meg vagyok kötve, de nem értem; az ötödiken meg vagyok kötve s belátom, másképpen nem tehetek. Ez utóbbi esetben késztetés és kényszerűség egybeesnek.*" (Hajós 1986. 332–333.)

Ez úgy is értelmezhető, hogy egyazon „átcsapás" két oldalával van dolgunk: a késztetés kényszerítéssé válik, szabadságunk pedig kényszerültséggé. Erkölcsi téren ez „túlsúlyozó" erővel jelentkezik és kötelezettséggé válik. Meghajlásunk az erkölcsi törvény előtt csak látszólag szabadságvesztés. Valójában itt énünk jobbik

része kerül túlsúlyba a kevésbé jóval szemben, felszabadul hatalma alól, s legalább ennyiben szabaddá lesz. Böhm két nehézséggel is szembenéz. Az egyik az, hogy a késztetés a legenyhébb kényszer, a kötelességet mégis a leghatalmasabbnak hisszük. A másik, hogy szabadság és kötelezettség egymásnak ellentmondani látszanak. A két ellentmondást a következőképpen oldja fel: „A késztetés a leggyengébb kényszer, de ha (az ember egyéni fejlődése során) a legfőbb érték késztetése következik be, akkor az intelligenciára nézve a legerősebb késztetés. S azért ez esetben a kötelesség a legerősebb kényszer, mégpedig azért, mert magát kényszeríti az intelligencia, minthogy az, aki késztet, s az, akit késztetnek, egy és ugyanaz..." (Hajós 1986. 335.) Csak az intelligenciának jár ki az „önmegkötés" szabadsága.

A kötelesség ilyenfajta „megélése" nem tapasztalható a vad törzsek világában. Azokra a következők jellemzők: 1. a természettől való passzív függés; 2. végtelen szellemi lustaság és könnyelműség; 3. egoisztikus kívánságaik kiélése, valamint a tervszerűség hiánya. Böhm szerint a szellemfejlődés ugrásmutatója tetőpontjára akkor hágott, amikor a „hasznosságot" mint fogalmat tiszta szellemi értelmében fogja fel az emberiség. „Ezen fejlettebb becslés előállása a történelemben egyes kiválóbb egyéniségek fellépéséhez van kötve, kiket a kultúrnépek egyrészt a feltalálók, másrészt a törvényhozók személyében illő hálával vesznek körül." (EÉT. 38.) A társas élet „tudósai" ezek. Általuk az egyes közösségek magasabb értékismerethez jutottak, s ezek visszahatásaként jelentek meg aztán a letisztultabb és nemesebb egyéni értékrendek. A szellemfejlődés ilyen elöljárója volt Mózes.

5. Mózes és Jézus

Első intézkedései mind a szociális hasznot célozták. A decalogus (2Móz 20,13–17) tilalmakat tartalmaz, valószínűleg azért, mert megközelíthetőbb volt akkoriban a kár okozta fájdalom, mint a jótettből fakadó lelki elégtétel. Ne ölj, ne törj házasságot, ne lopj, ne tégy hamis tanúságot embertársad ellen, ne kívánd embertársad házát, se szarvasmarháját, se szamarát, se egyebet,

ami az övé. „Az elsorolt tilalmak mind azt célozzák, hogy a felebarát megkárosítása elkerültessék; ingatlan és ingó vagyonában, társas hatás fonataiban (nő, gyermek, cseléd) s azon elismertetésében, melyet a társak részéről szerzett (hamis tanúbizonyság). Társas parancs az is, hogy »tiszteld szüleidet«, s társadalmi haszna miatt megparancsoltatik a szombat megtartása. De a parancs tovább nem megy: még Mózes részletes törvényei sem hatolnak mélyebben: a kártékony cselekedetek tiltatnak, a szankció pedig büntetés, indok tehát a félelem." (vö. EÉT. 38–39.) E tilalmak merőben jogi természetűek s többnyire csak a *külsőt* veszik tekintetbe. A *belsőt* érintő szabadság hírnöke Jézus személyében jött közénk.

Jézus a Mt 5,20-ban hirdeti meg a hegyi beszéd szellemének alaphangulatára utaló elvet: „Ezért mondom nektek, ha igazságotok nem múlja felül az írástudókét és farizeusokét, nem juttok be a mennyek országába." Tudjuk, hogy az írástudók és farizeusok igazsága abban állt, hogy félelemből és csak külsőleg tartották be a törvény parancsait. Jézus Mózes apodiktikus (tiltó) törvényeit a következőképpen módosítja: „Hallottátok, hogy a régiek ezt a törvényt kapták: Ne ölj. Aki öl, állítsák a törvényszék elé. Én pedig azt mondom nektek: már azt állítsák a törvényszék elé, aki haragot tart embertársával. Aki embertársát üresfejűnek nevezi, állítsák a nagytanács elé."(Mt 5,21–22) Jézus tehát a gyilkosság fogalmát kiterjeszti minden sértésre, nem ért egyet az indulat „szívünkön való melengetésével" sem, amely a szóbeli meggyalázás oka lehet. A paráznaságot nem csak tettlegességében tekinti annak, hanem akkor is, amikor valaki egy asszonyra „gonosz kívánságnak okából" tekint. Az esküből is hiányozzék a hazugság minden árnyalata. Böhm az ószövetségi törvény jézusi forradalmasító kiteljesítését a „beljebbezés" fogalmával jelöli meg. A beljebbezés leghatékonyabb lépése ebben áll: nem csak hogy nem szabad az ellenséget gyűlölni, hanem szeretni kell (Mt 20,44). A hegyi beszéd ugyancsak a tiltó törvények színvonalán állna, ha nem volna meg benne a pozitív motiváltság. „Többé a forrás, amelyből a jó fakad, nem a félelem, hanem a szeretet Isten iránt." (EÉT. 40.)

A jézusi erkölcsteológiai ismérv a főparancs (Mt 22,37–40). Jogos tehát Pál kitétele – Jézus tanítása nyomán – a szeretet himnu-

szában (1Kor 13,1–2): „ha szeretet nincs bennem, csak zengő érc és pengő cimbalom vagyok." A hegyi beszéd mint tükör áll előttünk és arra késztet, hogy a moralitás fejlődésének lépcsőfokait felállítsuk. Böhm megállapítása ezzel kapcsolatban a következő: a vad törzsek csak a fizikai erőt ismerik el, a polgári társadalomban az együttlét eszközei a polgári erények, míg a keresztényné1 *a szeretet indulata*. A szeretet indulatának egyenes következménye lehet az erények gyakorlása. Alázatosság, gyöngédség, lemondás, jóakarat, bátorság stb. „S mivel a belsőtől követeltetik a tisztaság, azért a keresztényné1 a külső mocsok is kerülendő." (EÉT. 41.) Majd hozzáteszi: „A mi értékelésünk tárgyai most is ugyanazok, amelyek a keresztény egyház kifejletében voltak; azt a magas álláspontot, amelyet a kereszténység elfoglalt, az emberiség soha el nem fogja saját veszte nélkül hagyhatni... A kereszténység az intellektuális emberi alkatban a legfőbbet a szeretet indulatában jelezte." (EÉT. 42.)

Zárszóként

Böhm Károly az erkölcsi értékek összefüggéseinek aprólékos, „mögöttes" filozófiai becslésével, feltárásával és leírásával az etika teremtő lehetőségéről beszél. Pontosabban az ember lelkivilágának „teremtő fejlődéséről". Tudjuk, hogy a teremtés nem felépítés, hanem alapozás: a létezésnek és mozgásnak, változásnak és keletkezésnek maradandó alapját veti meg. Így a mikrokozmosznak, az én-nek az alapjait is. A tapasztalás és a kinyilatkoztatás szerint a világ és a dolgok nem csak vannak, hanem valamivé válnak is. A moralitás az *öntét* lehetőségeiben válik valamivé, s aki azt vállalja: valakivé. A sokféle változás közül azonban csak azt mondhatjuk fejlődésnek, amellyel a világ (a lelkivilág) fölülmúlja magát. Ezért a fejlődés nem akármilyen dinamika. Ott beszélhetünk – a sok tépelődés utáni – igazi fejlődésről, ahol valami egészen új jelenik meg a lélek, a szellem világában. *A fejlődés az én sebzettségének helyéről indul, s szellemi önmagát vállalva az igazra, nemesre, szépre és szentre törekszik.* Csak az az ember értheti meg Böhm Károly nézetét – „A moralitás az öntudatos személyiségnek, nem a

szociális géprésznek az állapota" –, aki maga is az igazból, nemesből, szépből és szentből merít.

Irodalom

Böhm Károly: *Az Ember és Világa*. V. rész: *Az erkölcsi érték tana*. Budapest 1928.

Hajós József: *Böhm Károly filozófiája*. Bukarest 1986.

Laczkó Sándor

Böhm Károly és a Magyar Philosophiai Szemle

"Minden egyes tudományágnak meg van a maga társulata, külön folyóirata, mely céljainak érvényt kíván szerezni, addig nálunk éppen a philosophiát hanyagolják el, mely minden tudományos törekvésünknek eszmei alapja [...] összes tudományágunk alap nélkül szűkölködik. Ezen a lényeges bajon csak a philosophia befolyásának emelésével, [...] philosophiai folyóirat alapításával lehet segíteni."

Böhm Károly

A magyar filozófiai kultúra elmaradottságáról, elszigeteltségéről sokan, sokféleképpen értekeztek az elmúlt századokban. A magyar filozófiai tradíciónak van azonban egy kitüntetett korszaka, amelyre mint a XX. századi magyar filozófiai kultúra bölcsőjére tekint vissza az utókor. A XIX. század utolsó harmadára ugyanis megteremtődtek a feltételei egy szervesebb magyar filozófiai kultúrának, beérett egy művelt, európai látókörű, külföldön iskolázott filozófusi generáció[1], s kialakultak a filozófia hazai művelésének nélkülözhetetlen intézményei.

A XIX. század utolsó évtizedeiben a legkülönfélébb „intézményteremtési" törekvéseknek lehetünk a tanúi. Az egyházi iskolák filozófiai stúdiumai, illetve a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem és a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem bölcsészeti és teológiai karain folyó oktatói és kutatói munka mellett ekkor az Akadémia Filozófiai Szakosztálya volt az, amelynek tevékenysége hagyományosan a filozófiai műveltség hazai terjesztésére irányult. Ám bármennyire is tevékenyen kapcsolódott be az Akadémia a filozófiai élet támogatásába és szervezésébe, a filozófia ügyének alakítása nem volt várható egy nehézkesen működő, ámbár tekintélyes tudományos intézménytől. Ehhez „magánkezdeményezésekre" is szükség volt.

---

[1] Így például Böhm Károly (1846–1911), Alexander Bernát (1850–1927), Bánóczi József (1849–1926), Medveczky Frigyes (1856–1914) és még sokan mások.

Először 1870-ben merült fel egy *Filozófiai Társaskör* létrehozásának a gondolata, de a Kör alig egy éves formális működés után megszűnt.[2] Néhány év múlva, 1876. október 11-én Harrach József esztéta, a korábbi próbálkozás kezdeményezője, ismét összehívta a korszak filozófiai és irodalmi életének néhány ismert képviselőjét, hogy újra létrehozzák a *Filozófiai Társaskör*t.[3] A megbeszélésen lezajlott vitában két koncepció, a társaság létrehozásának és tevékenységének tágabb és szűkebb értelmezése ütközött össze. Harrach József és Böhm Károly szerint a Társaskörnek nem pusztán a fővárosból kellene tagokat toboroznia, illetve a vitaestek szervezésén kívül a filozófiai lap- és könyvkiadást is szerveznie, támogatnia kellene. Kármán Mór viszont csak fővárosi tagokra és alkalmankénti vitaestekre gondolt. A két koncepció közül az utóbbi győzött, így a Társaskör csupán a szűk tagsági kört megmozgató szóbeli vitákat szervezett, s 12 ilyen „értekezlet" után másfél év múlva meg is szűnt.[4]

A Társaskör létrehozása mögött meghúzódó egyik gondolat, miszerint önálló magyar filozófiai lap- és könyvkiadásra van szükség, tovább élt. A legnagyobb hiányosságok ugyanis ezen a

---

[2] *Böhm Károly* számol be a rövid életű kísérletről *Adalékok a Magyar Philosophiai Szemle történelméhez* című cikkében, a Magyar Philosophiai Szemle 1884-es évfolyamában (459–477.).

[3] Böhm visszaemlékezései szerint tízen voltak jelen. Alexander Bernát, Babics Kálmán, Bánóczi József, Bihari Péter, Böhm Károly, Harrach József, Kármán Mór, Lechner László, Péterfy Jenő és Silberstein Adolf. In: *Böhm Károly élete és munkássága.* I. Besztercebánya 1913. 235. Böhm visszaemlékezéseiben a következőket írja a kör megszűnéséről: *„a filozófiai gondolkodást nem lehet professzióból űzni és jellemileg annyira különböző egyének, milyenek mi voltunk, nem férhetnek meg egy társas körben. [...] nem a filozófia iránti közöny, hanem szenvedhetetlen emberek elleni ellenszenv robbantotta szét a Kört."* Uo. 236.

[4] Az említett társaságok mellett sok más társaság, magánegylet, tudományos kör is alakult a jelzett időszakban. Viszont ezek nem feltétlenül önálló filozófiai intézményként határozták meg magukat, bár részben ugyancsak feladatuknak tekintették a filozófiai műveltség terjesztését és vitafórumok biztosítását. Példaként említhetjük az 1892-ben alapított *Aquinói Szent Tamás Társaság*ot, amely szintén szervez filozófiai jellegű felolvasóüléseket, de ezek szellemiségét nagyrészt az egyházi, neoskolasztikus befolyás határozta meg. Ennek megfelelően a Társaság a keresztény bölcselet terjesztésében látta feladatát. A Szent Tamás Társaság áll későbbiekben a Bölcseleti Folyóirat mögött, meghatározva ezzel annak szellemiségét.

téren mutatkoztak. A XIX. század utolsó harmadáig a hazai filozófiai publikációk csak az Akadémia sorozataiban, más tudományos jellegű orgánumokban, vagy irodalmi lapokban jelenhettek meg.[5]

A filozófiai könyvkiadás területén a korszakfordulót az jelzi, amikor az Akadémia anyagi támogatásával, Alexander Bernát és Bánóczi József szerkesztésében, 1881-től megjelenik a Filozófiai Írók Tára című könyvsorozat. A szerkesztők eredeti tervei szerint az évente egy-egy kötetet megjelentető sorozat célja, hogy a klasszikus filozófiai irodalom magyar nyelvű fordításköteteivel terjesszék a filozófiai műveltséget. Úgy gondolták, hogy a magyar filozófiai kultúra ügyét, a magyar filozófiai nyelv kialakulását leginkább az szolgálhatja, ha klasszikus filozófiai műveket ültetnek át magyar nyelvre. Mivel szerintük az „emberiség filozófiai közkincséből" szinte semmi sem érhető el magyar nyelven, ezért ezt a „szöveghiányt" szerették volna pótolni. A szerkesztők meg voltak győződve arról, hogy a jelentős bölcselők művei valóban az emberiség egyetemes kincsét képezik, s amelyik nemzeti kultúra nem merít belőlük, az önmagát károsítja meg. Vagyis az egyetemes filozófiai kultúrához való kapcsolódás egyik legalapvetőbb feltételét abban látták, hogy a filozófia klasszikusainak gondolatai a hazai olvasóközönség előtt is ismertek legyenek. Ennek pedig a legeredményesebb módja az, ha elkészítik a művek magyar

[5] Ilyen fóruma volt a filozófiai publikációknak az Akadémia által kiadott Tudományos Gyűjtemény, az Értekezések a Bölcsészeti Tudományok köréből, illetve Értekezések a Társadalomtudományok köréből, az Emlékbeszédek, a Philosophiai Pályamunkák könyvsorozata, vagy az Akadémiai Értesítő. A századforduló körüli és az azt követő évtizedekben ugyancsak fórumot biztosított filozófiai jellegű publikációknak a Hittudományi Folyóirat, az Irodalomtörténeti Közlemények, a Figyelő, a Magyar Szemle, az Egyetemes Philológiai Közlöny, a Magyar Figyelő, a Korunk, a Pásztortűz, a Helikon, a Magyar Kultúra, a Bölcseleti Közlemények, a Filozófiai Értekezések, a Budapesti Szemle, a Katolikus Szemle, a Protestáns Szemle, a Magyar Kultúra, az Esztétikai Szemle, a Huszadik Század, a Nyugat, a Minerva, a Szellem és Élet, az Erdélyi Múzeum, az Élet, a Vigilia és még sok más folyóirat, ám önálló filozófiai periodika a Magyar Philosophiai Szemle előtt nem létezett. Emellett filozófiai jellegű könyveket is megjelentettek például a Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára, az MTA Filozófiai Könyvtára, a Magyar Könyvtár, a Modern Könyvtár, a Szent István-Könyvek, a Minerva Könyvtár, a Világkönyvtár, a Modern Könyvtár, a Társadalomtudományi Könyvtár, a Kétnyelvű Könyvtár, a Jeles írók Tára, az Olcsó Könyvtár, a Szellem és Élet Könyvtára című könyvsorozatok.

nyelvű fordításait, s ezeket – megfelelő szövegmagyarázatokkal ellátva – megjelentetik.

Ugyancsak az egyetemes filozófiai kultúrához való kapcsolódás, illetve az intézményteremtés igénye motiválta a XIX. század utolsó harmadában kikristályosodó folyóiratalapítási törekvéseket. A *Filozófiai Társaskör* létrehozásának sikertelensége nem altatja el végleg azt a gondolatot, hogy szükség van magyar nyelvű filozófiai periodikára. Böhm Károly sem akart belenyugodni a kudarcba. Biztos volt abban, hogy egy önálló filozófiai folyóirat iránt érdeklődés mutatkozna, s meg tudna élni Magyarországon. Ha nem így volna, akkor a magyar filozófusok továbbra is kénytelenek lennének más tudományágak lapjaiban publikálni, vagy esetleg külföldön megjelentetni cikkeiket. Böhm nem fogadta el a kortársak részéről azt az álláspontot sem, hogy csak a „külföldnek" érdemes dolgozni, s főleg csak Németországban szabad publikálni, mert ott értő közönség található. Noha ez, mint mondja, részéről semmi megerőltetéssel nem járt volna – sőt ez lett volna számára a kényelmesebbik megoldás –, mégis folyóiratalapítási munkálatokba kezdett. Főként azért, mert csakis így látta garanciáját annak, hogy egy a filozófia iránt érdeklődő és értő olvasóközönség nevelődhessen ki Magyarországon is.

Böhm úgy gondolta, hogy a továbbiakban csak olyan fiatal filozófusi gárdával érdemes dolgozni, akik képesek önálló filozófiai tanulmányok megírására, s emellett nincs bennük egymás irányában féltékenység. Így javaslatára 1881. október 20-án tágabb körben megbeszélést tartottak, amelynek témája a lapalapítás ügye volt.[6] Itt *Alexander Bernátot, Baráth Ferencet* és *Böhm Károlyt* bízták meg azzal, hogy kidolgozzák az alapítandó folyóirat szellemi koncepcióját. Mivel Alexander ekkor jobbára a Filozófiai Írók Tárának gondjaival volt elfoglalva, ezért Böhm és Baráth készítette el a tervezetet, s néhány hónap alatt azt is felmérték, hogy mennyi munkatársra számíthatna a készülő periodika. (Felhívásukra, hogy

[6] A megbeszélésen jelen volt Hunfalvy Pál, Hermann Ottó, György Aladár, Schwartzer Ottó, Bihari Péter, Baráth Ferenc, Harrach József, Alexander Bernát, Bánóczi József, Böhm Károly, Kármán Mór, Medveczky Frigyes, Lechner László, Babics Kálmán, Petz Vilmos, Torkos László és Bodnár Zsigmond. In: *Böhm Károly élete és munkássága.* I. Besztercebánya 1913. 238.

a filozófia magyar művelői közül hányan volnának hajlandóak honorárium nélkül is munkatársául szegődni a lapnak, 41 igenlő válasz érkezett.) A szervezkedő magántársaság 1881 januárjában végül is Böhmöt és Baráthot bízta meg a folyóirat szerkesztésével.

A hosszas előmunkálatokat követően 1882 márciusában látott napvilágot a Magyar Philosophiai Szemle első száma. *Megjelenésével útjára indult az első önálló magyar nyelvű filozófiai folyóirat.* Az első számhoz Böhm írt beköszöntőt.[7] Soraiból filozófiai hitvallása is kiderül. A filozófiára szerinte mindenkinek szüksége van, mert a filozófia szüli az ideálokat, melyek nélkül nem lehet meg az egyes ember, s melyek nélkül a nemzeti kultúra is szegényebb marad. Szerinte az emberiség történelmét eszmék mozgatják, s a filozófia feladata éppen az eszmék terjesztése lenne. Bevezetőjéből az is kiderül, hogy hisz a filozófia magyarországi szerepének erősödésében, a filozófiai műveltség terjedésében, s arra számít, hogy a filozófia képes lesz majd a magyar társadalom számára is ideálokat adni. A folyóirat feladatát is ezen cél szolgálatában látta, mert szerinte „vannak célok, melyekért bukni se szégyen".

Amint az Böhm beköszöntőjében olvasható, *„a folyóirat nem szolgál semmiféle iskolának kizárólagosan, hanem szolgál az igazságnak"*. Noha a szerkesztők valóban úgy képzelték, hogy semmilyen filozófiai irányzat vagy iskola szolgálatába nem állnak, a pozitivizmus irányvonalának hangsúlyos képviselete mégis kitapintható a folyóiratban, ám ez szándékuk szerint mégsem jelent kizárólagosságot. *Közvetlenül két teendőt láttak fontosnak. A magyar filozófiai múlt vizsgálatát, ezzel együtt a magyar filozófiai terminológia rendezését és megalkotását, valamint az „ismeretelméleti tanok" kutatását.* Emellett tájékoztatni kívánták olvasóikat a *„természettudományos tanok"* filozófiai vonatkozásairól, az *„állami és társadalmi tanokról"*, a *„logikai törvények vizsgálatának"* eredményeiről, a *„szép törvényeinek"*, vagyis az esztétikának a kutatásáról, a *„lélektan"* problémáiról, valamint fontosnak tartották az *„erkölcsi törvények"* vizsgálatát is. Az *„egyéni szel-*

---

[7] Böhm Károly: *Bevezetésül.* (A Magyar Philosophiai Szemle első évfolyama elé) In: Magyar Philosophiai Szemle I. 1882. 2–10.

lem" és az „*emberi elme*" működési törvényeinek a kutatását is olyan fontosnak tartották, hogy – a *Beköszöntő* szerint – „ez elől nem zárkózhatik el a Szemle". Mindezek megvalósításához pedig szerintük a „*fogalmak tiszta használata*" szükséges.

Az „előadás formáját", a publikációk műfaját tekintve önálló tanulmányok, cikkek és elemzések éppúgy elképzelhetőek voltak a szerkesztők számára, mint kritikák és ismertetések. Emellett folyamatosan hírt kívántak adni a hazai és külföldi filozófiai élet fontosabb eseményeiről, a megjelenő könyvekről és az egyetemi filozófiaoktatás tanrendjeiről is. Bár Böhm tudatában volt annak, hogy a lap hasábjain nincs lehetőségük a „filozófia egyetemes sorsának intézésére", de szándéka szerint legalább kapcsolatot kívánt létesíteni az európai filozófiai központokkal. A szerkesztők a legfontosabbnak mégis azt tartották, hogy alkalmat adjanak a magyar filozófusoknak arra, hogy anyanyelvükön fejezzék ki gondolataikat, hogy megteremtsék a fórumát a filozófia hazai „jóravaló közmunkásainak". Ebben van a lap vitathatatlan érdeme. A kor színvonalán állva fórumává vált a magyar nyelven zajló filozófiai diskurzusoknak. Néhány év alatt több fiatal magyar filozófus kinevelésében is érdemeket szerzett a periodika.[8] Kialakult egy többé-kevésbé állandó szerzői gárda, amely viszonylag színvonalas cikkekkel, tanulmányokkal látta el a szerkesztőséget.

További érdeme a lapnak, hogy a magyar szellemi életen belül csökkentette a filozófia iránti közönyt, s bár szűk, de érdeklődő olvasóközönséget teremtett. Emellett a magyar filozófiai nyelv fejlődéséhez is hozzájárult azzal a puszta ténnyel, hogy ösztönzőleg hatott a filozófiai témákban írókra, gerjesztve ezáltal az igényes nyelvi fogalmazásra való törekvést. A Szemle első évfolyamait végigolvasva könnyedén megállapítható az is, hogy Böhm azon ritka szerkesztők közé tartozott, akik személyes vonzalmaikat és értékrendjüket nem feltétlenül jelenítették meg a szerkesztői munkában. Egy-egy cikket akkor is megjelentetett, ha tartalmával nem értett egyet, de mint jól kidolgozott és megfogal-

[8] A fiatalabb nemzedék képviselői közül rendszeresen publikált a Szemlében Alexander Bernát, Bánóczi József, Medveczky Frigyes, Schmitt Jenő és Pauer Imre. Ők a későbbiekben a magyar filozófiai élet meghatározó egyéniségei lettek, akik nagy hírnévre, pozícióra és befolyásra tettek szert.

mazott álláspontot mégis tolerált. Ez a nagyvonalúság és igényes következetesség jellemezte Böhmöt szerkesztői munkája során. A mintát számára ebben főként a német filozófiai lapok szellemisége és tematikussága jelentette. Ugyanakkor a folyóirat fő törekvésének mégis azt tartotta, hogy elsősorban magyar szerzők tollából közöljön „eredeti" tanulmányokat, s ne csupán olyanokat, amelyek csak átveszik és ismertetik a külföldi filozófiai szakirodalomban foglaltakat.

A Szemle alig tízéves fennállása alatt is nagy változásokat élt át. Az első három évfolyam szerkesztésében még Böhm is részt vett, sőt a lap szellemi vezére volt, majd azt követően Baráth Ferenc mellett Bokor József vette át a szerkesztést. (A IV–V. évfolyamban Buday József is fel van tüntetve mint szerkesztő.) Böhm kiválásának „sértett önérzete" volt az oka. Az Akadémia 1883-ban ugyanis jutalmat tűzött ki, amely *„a bölcseleti tudományok körébe tartozó munkák legjobbjának volna odaítélendő"*. Böhm az akkor megjelenő könyvét, *Az Ember és Világa* című munkája első kötetét adta be a pályázaton, viszont csalódnia kellett. Műve az Akadémia hanyag adminisztrációja miatt nem került a bírálók kezébe. Az Akadémia főtitkárával folytatott polémiája csak tovább élezte a helyzetet. Bocsánatkérésre számított, s mivel ezt nem kapta meg, úgy látta jónak, ha lemond lapjának szerkesztéséről. Ellenkező esetben ugyanis vissza kellett volna mondania az Akadémia támogatását, s az bizonyosan a lap megszűnését eredményezte volna.[9]

Már Böhm lemondásának pillanatában is sikereket tudhatott maga mögött a Szemle. Az első három évben 31 nagyobb tanulmány, illetve értekezés jelent meg a folyóiratban, főként ismeretelméleti, etikai, lélektani, esztétikai, illetve filozófiatörténeti tematikában. Az önálló cikkek mellett az *Értesítő* című rovatban 38 hazai és külföldi filozófiai könyv ismertetését vagy bírálatát közölték. Böhm az első években külön rovatot indított *Philosophiai folyóiratokból* címen, amelyben a külföldi filozófiai periodikák publikációinak az ismertetését közölte, vagyis egyfajta

---

[9] Az ügy hátteréről részletesen tudósít a *Böhm Károly élete és munkássága* I. című kötet. (Besztercebánya 1913. 251–255.).

szakirodalomfigyelői szolgálatot látott el a lap. Ezek a rovatok a későbbiekben is megmaradtak. A *Könyvjegyzék* című rovatban a frissen megjelenő hazai és külföldi filozófiai könyvek listáját is közölték. Sajnálatos viszont, hogy műfordításokat csak elvétve jelentettek meg. Bár a *Részletek értekezésekből* című rovatnak volt olyan funkciója, hogy rövid fordítások által tudósítson bizonyos külföldi kutatási eredményekről, de ez mégsem nevezhető szisztematikus fordítói tevékenységnek. A műfordítások hiányának okát abban is kereshetjük, hogy a szerkesztők kevés alkalmas fordítót tartottak számon, így a klasszikus vagy kortárs filozófiai alkotások magyar nyelvű fordításának programját nem is vállalták fel. Ennek ellenére már az első három évfolyam áttekintéséből kiderülhet számunkra, hogy a Szemle szerkesztési elveit és szellemiségét tekintve a kor színvonalán állott. Ám ez sem volt elegendő ahhoz, hogy a hazai szellemi életen belül nagyobb befolyásra tegyen szert.[10]

A Szemlét nagyrészt magánadakozásból finanszírozták a szerkesztők, de a megjelenéshez nélkülözhetetlen volt az Akadémia évi 300 forintos anyagi támogatása. Ám a szerkesztőknek emellett is folyamatosan nagy erőfeszítésükbe került, hogy a lap megjelentetéséhez szükséges anyagi fedezetet előteremtsék. A Szemle nehéz pénzügyi helyzetéről azok a rendszeres előfizetői „felszólítások" tudósítanak, amelyek főként az első évfolyamok végén találhatóak. Ilyen körülmények között érthető, ha a megjelenési példányszám is évről évre változott, de mindvégig csak néhány száz példány maradt.

Minden sikere ellenére a Szemle működése nem volt minden korabeli magyar filozófus számára elismert. A kortársak részéről folyamatosan támadások érték a szerkesztőséget. A hazai filozófiai életen belüli ellenlábasok fellépése részben szakmai féltékenységgel, részben pedig tartalmi kifogásokkal magyarázható.[11]

---

[10] Böhm 1884-ben maga is a mérleg megvonására kényszerült. Böhm Károly: *Adatok a Magyar Philosophiai Szemle történelméhez.* III. évfolyam. 459–474.

[11] Maczki Valér például azzal vádolta a szerkesztőket, hogy működésükkel eleve a magyar filozófusok szakmai közvéleményének megosztására törekednek, és feleslegesen gerjesztenek súrlódásokat. Maczki azt is szemére veti a szerkesztőknek, hogy enciklopédikus, áttekintő jellegű szerkesztői szemlélet he-

Böhm a szerkesztőségből való kiválása után is munkatársa maradt a lapnak. Cikkei, könyvismertetései, folyóiratszemléi jelentek meg, bár konkrét szervezői, szerkesztői munkára már nem vállalkozott. Így arra sem futotta energiájából, hogy a lap megszűnését megakadályozza. A folyóirat 1891-ben bekövetkezett megszűnésének a közvetlen oka, hogy az akkori szerkesztőnek, Bokor Józsefnek más elfoglaltsága akadt, amely a szerkesztésben meggátolta őt. Az utolsó 2–3 évfolyam már valóban némi gondozatlanságról árulkodik, romlott a színvonal, s távolodni kezdett a Szemle attól a széles kitekintésre törekvő szellemiségtől, amit Böhm Károly álmodott meg korábban. Mintha senki sem vállalta volna, hogy energiáit rááldozva folytassa a munkát. Végül a Magyar Philosophiai Szemle úgy szűnt meg, hogy mindössze tíz évfolyama látott napvilágot, ám ez is elegendő értéket képvisel ahhoz, hogy a filozófia magyarországi művelésének történetében külön fejezetet jelentsen. A Szemle megszűnésével, az ekkor már létező, de teljességgel más orientációjú, egyházi és neoskolasztikus befolyás alatt álló Bölcseleti Folyóirat mellett – amely az elkötelezett egyházi irányzatosságot elutasító filozófusok számára nem volt megfelelő publikációs fórum –, hiányzott a magyar filozófiai életből egy szélesebb alapokon álló filozófiai folyóirat.

Nem kellett sokáig várni. Az Akadémia támogatásával, Pauer Imre szerkesztésében 1892-ben útjára indult az Athenaeum.

---

lyett inkább külföldi mintákat követve, speciális szakterületek alaposabb ismertetésére kellene törekedniük. További vádja Maczkinak, hogy a pozitivista irányzat egyedüli elkötelezettjévé vált a lap, más szemléletűeket kirekesztve ezzel a publikálás lehetőségéből. Maczki Valér: *A Magyar Philosophiai Szemle feladata*. IV. évf. 1885. 47–53.

Maczki támadása vitát váltott ki a hívek és az ellenlábasok között. Maga Böhm önérzetesen elutasította a vádakat. Az ügyről részletesen tudósít a *Böhm Károly élete és munkássága* I. című kötet (Besztercebánya 1913. 256–261.). Más lapok, így például a Közoktatás című folyóirat is helyet adott a Szemle elleni támadásoknak.

Böhm és Bartók

A filozófia hazai legitimációs folyamatát nehezítő tényezők egyike az, amit manapság sokan generációs hálátlanságnak neveznek. A szellemi élet porondjára lépő pályakezdő teoretikusok túlságosan gyorsan találták porosnak, immár elavultnak mestereik filozófiai üzenetét, s nem vállalták ezen üzenetek képviseletét. Egyáltalán nem volt divat sem elődeik, sem pályatársaik munkáira hivatkozni, mert az – ugye – nem igazán tudományos. Üdítő kivétel Bartók, akit aztán sok mindennel lehet vádolni, mint minden embert, csak mesterével, Böhmmel szembeni hálátlansággal nem. Bár a kolozsvári iskola tagjai mindig is „böhmöztek", s ennyiben Bartók nincs egyedül, azonban a kolozsváriak nem feltétlenül filozófiát (főleg nem a philosophia perennist) műveltek. Talán Bartók az egyetlen, aki mindvégig megmaradt a tiszta filozófia világában, azaz mindvégig kitartott a tudományos filozófia böhmi eszménye mellett, az összes számításba jöhető, vállalható paradigmatikus következményeivel együtt.

Úgyhogy amikor böhmi–bartóki gondolkodásmódról esik szó, a figyelem rögtön a Mesterre irányul, hiszen a Tanítvány csak azt mondhatja, amit ő. S igaz, ami igaz: sohasem hangzott el Bartók szájából, hogy „szeretem Böhmöt, de még jobban az igazságot". Így azonban nem tudunk a Filozófusról beszélni, akit Bartók Györgynek hívtak. Pedig kellene.

A tények elég közismertek. Az erdélyi tudományos körök meglehetősen komoly elvárásokat támasztottak az ifjú Bartókkal szemben. Édesapja személyes példája és a pályafutását meghatározó Böhm-élmény nagyon jól beleillik Erdély évszázados kultúrtörténeti hagyományába, amit maga Bartók később Erdélyi Szellemnek nevez. S nincs jogunk kételkedni a feladatvállalás őszinteségében sem, mégis szóvá kell tenni, hogy nagyon erős volt ez a kívülről is jövő elvárás a mester tanainak terjesztésében, ápolásában és fejlesztésében. Bartók kiadásában jelent meg *Az Ember és Világa* utolsó három kötete, *A logikai érték tanát* ő fejezte be. A

két utolsó kötet anyaga lényegében előadásanyag, nem túlságosan színvonalas, de az elsődleges szempont az volt, hogy a böhmi rendszer teljes legyen. Monográfiát írt róla, megjelentette még kiadatlan írásait, s szinte minden művébe belecsempészte Böhm nevét. A figyelmes olvasó számára azonban ezek a hivatkozások nem tartalmi jelentőségűek, sokkal inkább formálisak, ám ezt az állítást konkrétan bizonyítani illik. Mindenestre könnyebb belátni, hogy a szegedi Dóm téren található Böhm-mellszobor annak idején Bartók hathatós közbenjárására került oda, mint azt, hogy Bartók filozófiája nagyon távol áll magától a böhmizmustól.

Az első igazán jelentős Bartók-könyv az 1911-es *Az erkölcsi érték philosophiája*. Az *Axiológiá*ban megfogalmazott három önérték közül a jó kidolgozása különös szinten logikus lépés, ha már továbbfejlesztésről beszélünk. S ráadásul Bartók meglevő etikai, erkölcsfilozófiai érdeklődése szerencsésen harmonizál. A könyv részletes elemzésére másutt vállalkoztam, a tanulságok azonban itt is megfogalmazhatók. Az előszóban a szerző arra figyelmeztet, hogy az erkölcsfilozófia alapjait Böhmnél találja meg a szíves olvasó. De hát mi is ez az alapfilozófia, melyre oly magától értetődően alapozható egy erkölcsfilozófia? Hangsúlyozni kell, hogy Böhmnél nem egy alapvetés van, hanem kettő. Az öntét és a projekció egymást sokban lefedő, de azért jelentősen különböző két filozófiai fogalom. Az öntéthez Böhm Kant és Comte tanainak az összeegyeztetése révén jut el (figyelmen kívül kell hagynunk az egyéb összefüggéseket), a projekció pedig fichteánus fogalom. Az öntétben a kanti ismeretkritika bizonyos kiigazítása következtében kifejezetten antikantiánus tendenciák azonosíthatók, s noha merésznek tűnik az állítás, de az öntét projekcióvá formálása épp a transzcendentalizmus meglevő mozzanatainak kiküszöbölését hozza. Olvassuk el figyelmesen az *Axiológiá*t! Elvétve ha találkozunk magával a „transzcendentális" szóval, legfeljebb a mi világunk transzcendentális feltételeiről van szó. Pedig a Mokány Bercik iszákossága és XII. Károly szüzessége is téma a könyvben. A transzcendentalizmus hiánya a zárófejezetben a legfeltűnőbb, ahol is az önérték bemutatására kerül sor. Azzal, hogy Bartók saját erkölcsfilozófiájában exponálja Kant transzcendentális módszerét, a dolgok logikája folytán átértelmeződik a projekció, gyengül a

projekció szubjektivizmusa. A Nem-Én differenciálódik, s újra felvetődnek mindazon problémák, melyeket annak idején Böhm a kanti ismeretkritikából ingadozásként értelmezett s mint a realizmus alapellentmondását elutasított Kantnál. Summázva: ha egy erkölcsfilozófiát Kant és Böhm tanainak összeegyeztetése alapoz meg, akkor az etikai transzcendentalizmus felveti az ismeretkritikai transzcendentalizmus problémáját, s mindez megkérdőjelezi a projekciótan szubjektivizmusának jogosságát, vagyis azt, hogy a realizmus alapellentmondásával el lehet-e „intézni" magát a transzcendentalizmust.

S nem csupán az alapokról van szó. Bartók voltaképpeni programja, a kanti etikai formalizmus (s itt *A tiszta ész kritikája*, illetve *A gyakorlati ész kritikája* jöhet számításba) tartalmi kiegészítése. S most nem az a célunk, hogy számon kérjük Bartóktól, hogy a megoldás, az intelligencia mennyiben bír tartalmi, illetve formai jegyekkel, azaz hogyan sikerült a vállalt program teljesítése, sokkal inkább Böhm és Bartók teoretikus kapcsolatának egy módosulását van módunk jelezni. Az erkölcsi szabadság és a transzcendentális szabadság egymásra vonatkoztatása, amennyiben a projekció ontológiai Van-ja, illetve deontológiai Kell-je keretében mozog, szükségképpen circulus vitiosust produkál. Az értékek hierarchizálása során ugyanis úgy jutottunk el az *érték önértékként* teljes elv nevében magához az önértékhez, hogy az utilitarizmus világában hagytuk az emberi közösség, a szocialitás világát. Még Böhmnél. Az *Axiológia* lényeges állítása többek között, hogy nincs fontos különbség az individualitás utilitarizmusa és az emberi közösség hasznosságfogalma között, pontosabban az utóbbi csak „fenomenológiája" az individualitás értékelvének. Egyébként nem csak a haszon, hanem az elv vonatkozásában is. S Bartók ugyancsak meglépi azt, amit Böhm, s amit aztán később megbán. Az egész fejtegetés ugyanis eddig a pontig egy absztrakt módon felfogott individuumra vonatkozott, melyet *az* ember általánossága elfedni látszott, az ember általánosságába viszont belefér *az* emberi közösség is. A transzcendentalizmus rehabilitációját viszont éppen az indokolta, hogy az egyes ember lelki tevékenységéből sohasem áll össze semmilyen abszolút, azaz mentes minden heteronóm mozzanattól, minden relatív mozza-

nattól. (Nyomatékosan kell hangsúlyozni, hogy a transzcendentalitás, a priori, autonómia stb. mint jellegzetesen kanti problémák itt zárójelezve vannak, a böhmi–bartóki gondolkodásmód keretein belül vagyunk.) Az önérték nem fakadhat interszubjektivitásból, bármiféle embercsoport képtelen arra, amire az egyes ember csak-csak képes, az érdek háttérbe szorítására. Az Énre épített etikák, s most mindegy, hogy etikáról vagy erkölcsfilozófiáról beszélünk-e, sohasem mondtak le ilyen látványosan az emberi közösségről.

A circulus vitiosust illetően: egyfelől a böhmi projekció – ontológia, a Van világa; illetve deontológia, a Kell világa –, másfelől a Kanttól átvett etikai transzcendentalizmus, a transzcendentális szabadság és az erkölcsi szabadság egymásra vonatkozása adja az alapot. Adott továbbá a program, az etikai formalizmus tartalmi kiegészítésének programja. A tartalmiságként megfogalmazott intelligencia az autonómia világába, azaz a heteronómiamentes világba való olyan visszalépés, amely egyúttal a szocialitás világának az elhagyása is. Mit tudunk elmondani így a bűnről, a bűn eredetéről? Bartók persze látja a kihívást, és Jago, valamint Lear leánya tetteinek összevetésével ad választ a kérdésre. Transzcendentális értelemben mint eszes lények mindketten szabadok, erkölcsi értelemben csak Lear leánya szabad. Jago ezek szerint egyszerre bűnös és rab. Bűnösségének magyarázata abban keresendő, hogy a heteronómia rabja, azaz a Van alapján tűzi ki a Kellt – mondja róla találóan Bartók. Ezek szerint az utilitarizmus, illetve a hedonizmus a bűn forrása? Igen, válaszolhatnánk Bartók nevében, s így a bűnös cselekedetek kizárásának lehetőségét adjuk az intelligenciának. Azaz az intelligencia a heteronómia rabságában szenvedő egyén számára az autonómia, a szabadság ígéretét adja. Tegyünk fel egy fontos kérdést: kinek a nevében? A heteronómia világa az elhagyott szocialitás világa, a felfedezett transzcendentalizmus más oldalról Isten közvetlen beavatkozása ellen is fellép, a metafizika közelségét veszélyesnek, a tiszta filozófia eszményét veszélyeztető mozzanatnak tudja. Az egyetlen lehetséges megoldás minden, csak nem megnyugtató. Semmi mást nem mondhatunk ebben a közegben, minthogy a heteronómia rabságában szenvedő, tehát bűnös egyén nem ismeri fel saját transzcendentális szabadságát, azaz nem törekszik intelligenciájának kötelező erejű

megvalósítására. Jago tette azonban nem magyarázható az eszes lénynek adott szabadság fel nem ismerésével, a bűn nem származhat az érzékiségből. A hedonizmus és az utilitarizmus önmagában nem bűn – hiszen akkor úgyszólván az emberiség egésze bűnös volna –, legfeljebb a bűn forrása lehet. S ráadásul ott van Bartók finom megkülönböztetése az érzékiség uralma alatt álló ember és az érzékiséget az emberi világ alaprétegeként vállaló és azt megfelelően szabályozó, azaz intelligens ember között. Bartók sohasem mondja, hogy a hedonizmus vagy az utilitarizmus nem képvisel értéket, csak azt, hogy ezek nem lehetnek az emberi cselekedetek fő céljai. Hiszen kell valami, ami szabályoz, s kell valami, ami szabályozás alá esik. Ha az intelligencia az egyes ember olyan ésszerű képessége, amely hatalmánál fogva képes az érzékiség kényszerítő erejének a legyűrésére (nem feladására), valamint a fontolgató értelem irányítására, a moralitás önértékének érvényesítésére, akkor mit jelenthet az intelligencia feltétlen uralma? Az intelligencia a jóra mint az erkölcsi törvény megvalósítására irányul. S mi a jó? – Az intelligencia megvalósítása.

S ha a transzcendentalizmus által kettéhasított emberi világ nyugtalanító élmény, akkor látni kell, hogy ugyanez a kettéhasítottság a projekcióban még nyugtalanítóbb jelenség. A deontológiai erkölcsfilozófiában az intelligencia a van világának óvatos rehabilitációjával jár együtt, s ez a *van* nem lehet immár azonos a projekció *van*jával, mert akkor le kellene mondani magáról a végeredményről, az intelligenciáról. Még akkor is, ha az intelligencia csak részben tudja feloldani a szubjektivizmusból fakadó kettéhasítottság élményét.

Eljött az ideje kimondani, hogy Bartók antropológiai érdeklődése innen eredeztethető. Jól látta, hogy a böhmizmust előbb el kell juttatni a transzcendentalizmushoz, hogy azután magán a transzcendentalizmuson is túl lehessen lépni. Automatikusan adódik a Scheler-párhuzam. Bartók két évvel megelőzi Schelert a tartalmi kiegészítés programjával, nem mindegy azonban, hogy Scheler legalább két fontos ügyben másként jár el. Az értékek nála nem hierarchizáltak, hanem tipologizáltak, továbbá pedig az erkölcsi apriorizmus a transzcendentális dedukció megsemmisítő bírálatán alapszik. Azt a transzcendentális dedukciót bírálja,

melynek ismeretelméleti alapfilozófia szerepét most (az etikai transzcendentalizmus által felvetett problémák miatt) át kell gondolnia Bartóknak. S hogy mennyire erről van szó, annak ékes bizonyítéka Kibédi Vargának, Bartók legismertebb tanítványának pályakezdése: első fontos publikációja a kanti transzcendentális dedukció rekonstruálása. Hangsúlyozni kell, hogy ez már szakmai feladat, Bartók már a filozófiai antropológia alapelvein gondolkodik.

Álláspontom szerint Bartók a tízes években leszámolt Böhm filozófiai örökségével. Óvatosan, de határozottan lényeges, alapvető kérdésekben távolodott el a Mester tanításától. Néhány apró mozzanat szükséges még ezen állítás igazolására. Az 1925-ös Böhm-monográfia előszavában úgymond tartózkodni kíván minden polémiától, s ez jelzi, hogy van mit vitatnia Böhmnél. A monográfia éppen hogy felmentést ad a polémiától. Egy másik megjegyzésében Böhm igazi filozófiatörténeti jelentőségét értékdialektikai kutatásában és eredményeiben látta. Csakhogy dialektikán Böhm destruktív, látszatromboló eljárást értett, melynek végeredménye filozófiai alapelv. Nem a koncepciót, hanem az azt megalapozó eljárást dicséri Bartók. A két világháború közötti időszakban formálódó szellemfilozófia nem más, mint 1924-es tanulmányának, *A philosophia lényegé*nek kibontakozódása. Az új kategóriák, Eszme, Szellem, Rendszer, Tudat és Öntudat, valamint az életmező, mindvégig az emberi egység elvéhez igazodva, épp a kettéhasítottság okozta űrt hivatottak kitölteni. A formálódó új elméletben továbbra is megvan Böhm, de másként. Ismét Schelerre utalunk. Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című ismert tanulmányában arról ír, hogy a 'Mi az ember?' kérdésre a két meglevő válasz (keresztény, illetve görög) mellé jött a XIX. században egy harmadik, az evolucionista válasz. Ez a modern kor nagy kihívása, s ennek a kihívásnak akar maga Bartók is eleget tenni. Erről szól 1939-es *Ember és élet* című könyve. Ez gyakorlatilag a három válasz közül kettő szintézise. A tudományos filozófia részben böhmi eszménye nem engedi a szív óhajainak filozófiai rangra emelését, ezért a keresztény válasz nem filozófiai ügy. Bartók a görög racionalizmus eszményét és a modern evolucionista eredményeket összeegyeztethetőnek tudja, s ez lesz az új

program. De tessék csak meggondolni, mit mondott Böhm a tudományokról! Vagy fenomenologikusak, értsd: nem a lényeget érintik, vagy áltudományok, értsd: távol állnak az öntéttől vagy a projekciótól. Ki lehet találni, hogy az evolucionizmus eredményei áltudományos eredmények. Mindezek ismeretében csak tisztelettel adózhatunk Bartók összes erőfeszítésének, melyek Böhm emlékének ébren tartására, filozófiai hagyatékának ápolására irányultak.

Mester Béla

Lehetséges-e „magyar filozófia" ?

Hozzászólás-féle egy újra feltámadt XIX. századi vitához

Előadásomat célszerű egy olyan előzetes megfontolással kezdeni, mely önmagában is méltó a figyelemre, és amelynek mélyreható következményei lehetnek a kérdés további taglalása során. Arról a kérdésről van szó, hogy van-e a filozófiában létjogosultsága a filozófiára vonatkozó kérdés(ek)nek, és ha van, akkor mi a státusuk a filozófián belül. Ugyanis, ha a filozófia szerepéről, mibenlétéről, „hasznáról" való elmélkedést a filozófia részének tekintjük, mégpedig nem valami függelékes „csatolt résznek", hanem a többivel egyenrangúnak, azaz, ha úgy tekintjük, hogy a filozófiának az önmaga értelmére való rákérdezés egyenrangú kérdése az ún. nagy filozófiai kérdésekkel, akkor közel járunk annak az elismeréséhez, hogy a kérdés aktuális feltevése is a filozófia része. (Nehezen lehet egyébként egy kérdést nem aktuálisan föltenni.) Az az általános kérdés, hogy mi a filozófia szerepe *általában,* sohasem lehet mentes feltevőjének és megválaszolójának abbéli véleményétől, hogy éppen ott és akkor, ahol és amikor a kérdés fölmerül, ők éppen mit akarnak filozófia címén művelni. Lehetne persze például olyan *magyar nyelvű* tanulmányokat írni, amelyek azt taglalják, hogy mit kellene csinálni mondjuk a *lengyel* filozófiában, de ha ilyesmi meg is jelenne, nehezen menekülhetne meg a gyanútól, hogy valamilyen áttételes módon a szerzőnek a saját kommunikációs közegében való elvárásairól szól. Olyat inkább olvashatunk, hogy mi a teendő *általában* a filozófiában, vagy miért jár tévúton például a francia filozófia, hogy mi lenne jó, ha *nem* gondolnának mondjuk az amerikai filozófusok. A szempontot azonban itt sem a tárgyul választott kommunikációs közeg adja, hanem a megszólaló filozófus saját közege. A mindig *konkrét* szempont természetesen *nem* jelent mindig *partikulárisat.*

Először is a huszadik században valóságosan is előfordulhat, hogy vannak olyanok, akiknek a közege többé-kevésbé megegyezhet az általuk vizsgált tárggyal, a *világ* kortárs filozófiájával általában. (Ilyesmiről régebben csak erős megszorításokkal beszélhettünk: utólag szokott kiderülni, hogy mi *volt* a kor szelleme.)

Másfelől: a kérdés partikularitását nem a kérdező közege determinálja. Mindegy, hogy milyen nyelven teszik fel a kérdés – persze jó, ha az a nyelv filozófiailag kiművelt –, tulajdonképpen még az is mindegy, hogy a valamilyen nemzet vagy valamely felekezet által művelt teóriára vagy a filozófiára általában kérdeznek-e rá. A dolog lényege és színvonala nem ebben rejlik. Például ha egy Martin Heidegger nevű *német* gondolkodó a *német* egyetem hivatásán vagy a *német* nyelv szellemén elmélkedik, azt nem kell feltétlenül partikulárisnak tekintenünk, ha viszont egy magyar Heideggerről értekezik, mondjuk még a német filozófus életében, könnyen megeshet, hogy a téma adta tág horizontúság látszata mögött – egy élő klasszikussal foglalkozni maga a világszínvonal – nem csupán partikuláris lehet, hanem – ha olyan színvonalú a szöveg –, nyugodtan mondható provinciálisnak is.

Ezt a hosszúra nyúlt bevezetőt azért láttam szükségesnek ideiktatni, mert feltűnőnek látom annak az előfeltevésnek az általános elfogadottságát, amely *pusztán a téma* alapján tekinti „partikulárisnak" vagy „egyetemesnek" a magyar filozófusok és filozófiatörténészek munkásságát. Példánknál maradva: e nézet szerint Heideggernek a *német* egyetem hivatásáról való írását elemző magyar szerző addig foglalkozik egyetemes érvényű filozófiai témával, amíg *nem* próbál a mester példája alapján a *magyar* egyetem hivatásáról értekezni. Az előfeltevés okát persze könnyű felfedni: amit magyarul eddig teoretikus igénnyel a magyar egyetem hivatásáról, a magyar nemzet hivatásáról, a magyar gondolkodás mibenlétéről stb. összeírtak, nemigen csinál kedvet ahhoz, hogy a kérdést elismerjük elsőrendű filozófiai témának. Azonban, ha tárgyilagosan akarjuk megítélni a dolgot, el kell ismernünk: abban, hogy például a nemzetprobléma vizsgálatával nálunk nem Fichte-szintű gondolkodók foglalkoztak, *nem* a probléma a hibás, hanem a megválaszolás módja. Ha valaki magyar problémán gondolkod-

va mond olyat, ami újszerű, elfogadható és elvileg *kommunikálható mindenki más számára is*, akkor az része lesz a világ filozófiájának, ha viszont „nagy" filozófiai témákkal vagy klasszikusokkal foglakozik úgy, hogy az a magyarokon kívül senkinek nem mond semmit, kívül kell rekedjen azon. (Elméleti kommunikálhatóságon azt értem, hogy a szerző nem jelenti ki eleve produktumának más kultúrából, más premisszából kiinduló értelmezésének lehetetlenségét, amelyet akár a nemzeti kizárólagosság, akár a multikulturalitás paradigmájában sokak, bár nem ugyanazok számára meggyőzően elő lehet adni.) Miután egy-egy zárt kommunikációs szituációban – itt nem csupán a közelmúlt diktatúráira gondolok – mind az erdélyi, mind a magyarországi szellemi életben ismerős jelenség volt (?) egy-egy tudományág „országszerte világhírű" szaktekintélyeinek a léte és szerepe, talán nem fölösleges megjegyezni: olyan filozófiai szerzőt, akit csak a magyarok érthetnek, nem biztos, hogy érdemes elolvasniuk a magyaroknak. Ezek a meggondolások viszont érvényesek bármilyen más filozófiailag megragadható probléma – vagyis minden probléma – taglalásának az értékelésekor, nemcsak a nemzeti és filozófusi önreflexió esetében.

A föntiekből következően nem osztom azt a nézetet, mely szerint a filozófiátlanság hiányának a felpanaszolása maga is gátja a magyar filozófia kibontakozásának, és ehelyett jobb lenne, ha a lamentálók magával a filozófiával foglalkoznának. A lamentálók ugyanis ezt teszik: filozófiai reflexiókat próbálnak adni egy kulturális helyzetre. A baj ott van, hogy a válaszok színvonala sokszor elképesztően alacsony volt az elmúlt századokban. (Legalább kettőről beszélhetünk már a filozófiatörténetben is.) Az ostoba válasz mögött azonban nem szükséges, hogy ostoba kérdés legyen. Ezenkívül nem tartom analógnak ezen a ponton a filozófia és a többi kulturális terület, elsősorban az irodalom megítélését. (Más szempontból igen, erre később kitérek.) Az irodalomban valóban élesen meghúzható határ van mondjuk egy olyan eszmefuttatás között, amely arról szól, hogy miért nincsen magyar nyelvű dráma és az első magyar nyelvű dráma között. Itt valóban értelmes a felvetés: ahelyett, hogy lamentálunk valami hiányán, teremtsük azt meg. (Jól érzékelhető itt a demiurgikus pátosszal

átszőtt múlt századi politikai beszédmód beszüremlése a művészetbe: csatát nyerni, törvényt fogalmazni vagy verset írni ugyanaz a teremtő tett a reformkori romantika képzeletében.) A filozófia esetében viszont ez nem olyan egyszerű. Van olyan filozófia, pl. a közelmúltban ismét egyre népszerűbbé váló orosz vallásfilozófia, amely alig szólt, szól másról, mint az orosz kultúra önértelmezéséről, mégsem vonják kétségbe ennek filozófia-voltát. Más kérdés, hogy nem mindenki szereti azt a fajta filozófiai munkálkodást, amelynek fő témája a nemzetkarakterológia és ennek rokon területei, nekem sem ezek a kedvenc olvasmányaim, de hát a legnagyobb klasszikusok között is van, amit nem kedvel az ember.

Ebből viszont nem kellene levonnom olyan következtetést, hogy a filozófiai argumentációval folyó nemzeti önértelmezés nem tartozik a filozófia körébe, ennek következtében pedig a nemzeti filozófia önértelmezésének a filozófiához tartozása is gyanús. Különösen nem osztom azt a következtetést, melynek tiszta típusát *Bergyajev* fogalmazza meg önéletírásában, elmondván: mindig nevetségesnek tartotta olyan kis népek képviselői részéről, mint például az észtek vagy a lettek, hogy nemzetük történelmi hivatásáról elmélkednek. Ilyen megjegyzéseket csak általános érvénnyel lehetne komolyan vehetően megtenni: ha a megnyilatkozónak az a véleménye, hogy a filozófiában értelmetlen kérdés nemzetek hivatásáról beszélni, akkor ennek igaznak kell lennie oroszokra és észtekre egyaránt, ha viszont a megnyilatkozó szerint a kérdésnek van értelme – mint ahogy az orosz vallásfilozófusok mindegyike számára volt is valamilyen értelme –, akkor kell hogy értelme legyen a világ valamennyi népe számára. Ennek az alapállásnak függetlennek kell lennie a teljesítményektől is. Lehet egyszerre az a véleményem – mint ahogyan nagyjából tényleg ezt is gondolom –, hogy az orosz vallásfilozófia hatalmas teljesítményt produkált, ugyanakkor az orosz nép történelmi hivatásáról való elmélkedésében maga a kérdés tisztázatlan, és az egyébként nagyrabecsült orosz filozófiát nem az „orosz eszme" fogalmának kidolgozásáért becsülöm nagyra, valamint vallhatom azt – mint ahogy nem vallom –, hogy az észt nemzetre valami különleges szerep vár a világtörténetben, és milyen kár, hogy nem akadt ezt

színvonalasan kifejező észt gondolkodó. (De majd eljön egyszer. Illetve: eljött már, csak fel kell kutatni a levéltárból vagy a folklórból.) A kettő vegyüléke mellett viszont, hogy tudniillik *van* orosz, de *nincs* észt hivatás, nemigen lehet érveket felhozni. (Közbevetőleg: a bibliai zsidóság és Egyiptom, valamint a klasszikus görögség és a Perzsa Birodalom kollíziója, aminek emlegetése alap-toposza az európai kultúrának, mintha nem a nagy nemzetek világtörténelmi hivatásának magától értetődősége mellett szólna. Ezek az önértelmezési paradigmák, amelyek oly meghatározóak voltak az eddigi európai szellemtörténetben, mintha manapság nem működnének sem a kis, sem a nagy nemzetekben. De ez másik kérdés.) A partikularitás és univerzalitás egyfajta fals értelmezése jelenik meg a filozófiatörténet művelője számára abban a látszatban is, hogy nagy filozófiai kultúrájú nemzetek partikuláris dolgaival foglalkozni univerzálisabb dolog, mint kis filozófiai kultúrájú nemzetek univerzális dolgaival. Pedig miért vezetne például közelebb Kant megértéséhez egy huszadrangú kantiánus német iskolamester munkáiban való elmélyedés, mint egy másodrangú magyar neokantiánus iskolamester olvasása? (Egyiket sem becsülöm le persze, magam is végzek hasonló munkát, és kifejezetten kedvelem az eszmetörténeti, filológiai forgácsokat.)

A fenti előzetes meggondolások alapján talán elmondhatjuk a következőket:

1. A filozófia szerves részének tartom a filozófia értelmére, mibenlétére való rákérdezést, amely azonban eddig többnyire egy szűkebb, felekezete, nemzeti hovatartozása, horribile dictu: politikai pártállása által meghatározott filozófusközösség kérdéseként jelentkezett (pl. mit kell ma tennie egy protestáns [katolikus, sintoista stb.] gondolkodónak, mi a dolga ma egy magyar [német, lengyel, hottentotta stb.] filozófusnak, illetve mit gondoljon ma erről egy marxista [konzervatív, szocialista, fasiszta stb.] – az idő és a hely szabad változók). Az effélék akkor tekinthetőek a filozófia részének, amennyiben kommunikálhatóak más vallási, nemzeti és politikai közösség számára is. (Klasszikus példával élve, ilyen Erdélyi fejtegetése éppen a magyar filozófia mibenlétéről.)

2. Külön problémát jelentenek ezen kívül:

a) A filozófiatörténetben megjelenő filozófiai önértelmezés (eddig jórészt a filozófiai kezdet problémájáról, cselekvést tervező eszünk használatáról volt szó, még ha ez a cselekvés elméleti tett is. Itt elemző eszünk járja be ugyanazt az utat visszafelé egy immár kész anyagon). Itt sokkal latensebben jelennek meg az eddig tárgyalt problémák, hiszen minden kijelentést elő lehet adni idézetek formájában is, és a becsületes filológusnak nem kötelező elgondolkodnia azok plauzibilitásán.

b) A nemzeti önreflexió sokszor nem direkt módon jelentkezik, hanem a nemzeti kultúra elemzésén keresztül. Ez fölveti a filozófia és a többi kultúrterület, elsősorban az irodalom viszonyát és azt a kérdést, hogy más előfeltevésekkel kell-e rendelkeznünk a kultúra és a nemzeti kultúra mivoltáról, ha például irodalomtörténettel foglalkozunk, mint ha filozófiatörténettel.

c) A filozófia mint a kultúrtörténet-írás elmélete abban a helyzetben van, hogy megítélheti önmaga és a kultúra többi része értelmezésének a szabályait is. Ugyanakkor azonban kommunikatív viszonyban is van ezekkel a kultúrterületekkel, elemzőként kimondott ítéletei pedig nagymértékben meghatározzák azt, amiről azután a diskurzusban szó eshet.

Folytassuk a további vizsgálódást a szépirodalom és a filozófia viszonyának taglalásával!

Értelem és érzelem

A magyar kultúrába mélyen beivódott az a nézet, hogy természetes a magyar irodalomtudomány és irodalomtörténet, művészettörténet és képzőművészeti esztétika léte, viszont kérdéses a magyar filozófia és filozófiatörténet léte. (Itt nyilván mindig a nemzeti kultúra egyes részeinek *vizsgálatát* értve a magyar jelző alatt.) Ez a megkülönböztetés, amennyire természetesnek látszik, annyira problematikus. Milyen értelemben mondhatjuk, hogy értelmesebb dolog mondjuk a magyar regény vagy a magyar színház történetéről beszélni, mint például a magyar logikáéról? (És mennyire „nemzetibb"?) Azt szokás mondani, hogy az európai filozófiatörténet nagy vonulatait meg lehet ismerni úgy, hogy az

ember sohasem olvasott magyar filozófust, ezért nincs magyar filozófia és magyar filozófiatörténet abban az értelemben, ahogyan van francia vagy német. A magyar irodalomtörténet viszont egyenrangú a franciával és a némettel. Ez tehát azt jelenti, hogy az a francia, aki nem hallott az *Abafi*ról, ugyanúgy nem tudja, hogy mi a romantikus regény, mint ahogyan Herder és Hegel mellőzése esetén nincs esélye a historizmus megértésére? Nyilván nem erről van szó. Azt szokás mondani, végső soron Erdélyi nyomán, aki nyilván Hegelre támaszkodik, hogy az irodalom érzelmeket, indulatokat fejez ki, valamiképpen partikulárisabb a filozófiánál, hiszen lelki alkatokból elfér a világon legalább nemzetenként egy-egy, *Igazság*ból viszont csak egyetlen jutott az emberiségnek. Azonban, ha a mondat első fele is igaz volna, nem lenne lehetséges például irodalmat fordítani egyik nyelvről a másikra azzal a reménnyel, hogy azt meg is értik. (Sokak szerint tényleg nem lehetséges a fordítás. Ezek a sokak viszont így vélekednek a filozófiai szövegekről is, legalábbis bizonyos filozófusok szövegeiről, éppen azokéiról, akiket fontosnak tartanak.) Azután pedig a nemzeti irodalom fogalma nem is olyan nagyon régi dolog, érdekes módon szinte sehol sem lényegesen régebbi, mint az anyanyelven való filozofálás gyakorlata. Más probléma is rejlik ebben a fogalomban: a kultúrtörténetben nemzeti irodalom sohasem létezett abban a tiszta formában, ahogyan hajlamosak vagyunk elképzelni: a nemzeti irodalom fogalma egyidős a világirodalom fogalmával, sőt, Közép-Kelet-Európában valamelyest a világirodalom fogalma *utáni* jelenség. (Ettől a viszonylagos aszinkrontól kap néha egyéni hangú gellert a perifériák irodalmának önértelmezése. Az lesz a lényeg, mi *van* benne a világirodalomban – mint egy zsákban –, ennek igazolására pedig jó minden adat. Tény, hogy Goethe rácsodálkozott egyszer a *Hasanaganica* című bosnyák ballada szépségére, mert több ezer hasonló közül véletlenül ez volt lefordítva németre, egy másik esetben pedig *A virágos gyertyák, avagy egy jó párválasztás története* című konfuciánus tanregény kapcsán találta megjegyezni, hogy a kínaiaknak valószínűleg ugyanolyan emberi érzéseik lehetnek, mint az európaiaknak – másnak a kapcsán nemigen jegyezhette volna meg, lévén, hogy akkoriban nagyjából ennyit lehetett olvasni európai nyelven a távol-keleti

epikából. A *világirodalom* fogalma megteremtőjének véletlen utalása óta azonban nemigen akad olyan bosnyák, illetve kínai irodalomtörténész, aki *Hasszán aga* tettei, illetve a fővárosban jelesre vizsgázó szegény vidéki írástudó jelleme ábrázolásának világirodalmi jelentőségét kétségbe merte volna vonni – legalábbis egy külföldi folyóiratban. A magunk irodalmából vett példákkal egészítse ki a sort az olvasó – és pöröljön az irodalomtörténészekkel. Alig hiszem, hogy Goethe efféle önigazolási kényszerekre gondolt volna a világirodalomról elmélkedvén.)

Visszatérve az előző gondolathoz: mire mi Közép-Európában arra gondolhattunk, hogy meg kellene írnunk nemzeti irodalmunkat – igen, így: írjuk meg, mert kell, és azért kell, mert nincs még, pedig „jár nekünk", hogy legyen –, addigra mindenki tudta, hogy a dolog a létrehozott irodalom eljövendő világirodalmi helyén áll vagy bukik. A nemzeti kultúra ápolásának, a néplélek kifejezésének, esetenként valami önmagába zárt egyetemes egység létrehozásának (l. a nemzeti eposzok létrehozására való törekvést!) stb. igénye ekkor nem párosult még azzal, hogy ezeknek a kulturális termékeknek, illetve az általuk alkotott kommunikációs szférának inkommenzurabilitást tulajdonítsanak. Abban a hitben, mely a nem-filozófiai szövegeket átjárhatatlannak tekinti más kultúrák számára – az Erdélyi által közvetített hegeli esztétikán túl, melynek a szerepe nálunk ebben alapvető volt, és amely oly élesen megkülönbözteti az *érzelmet* kifejező irodalmat az *igazságot* kifejező filozófiától – véleményem szerint egy antik eredetű motívum búvik meg, amely azóta is megvan valamiképpen minden filozófia önértelmezésében, következésképpen kultúraértelmezésében is.

Közhely, hogy a filozófia megjelenése első pillanatától kezdve kultúrkritikaként jelentkezett, mégpedig egy önmagát formailag a szépirodalomban megfogalmazódó kultúra kritikájaként – a mítosz, amikor fennmarad a mi korunkig, mindig olyan formát ölt, ami számunkra szépirodalomként tűnik fel. (Ha a kultúrkritika túl modern szónak tűnik, gondoljunk csak a preszókratikusok szinte kötelező rituáléként elvégzett Homérosz- és Hésziodoszgyalázására). Ez természetesen akkor még *nem* műfaji kérdés volt, hanem *életmódok* – ma úgy mondanánk: értelmiségi szereptípu-

sok – harca, és igen sokáig az is maradt. (Még évszázadok múltán is természetes, hogy Lukiánosz a filozófiai irányzatok harcáról írt dialógusának az *Életmódok árverése* címet adja. Ma már nem értjük ezt: modern nyelvekre *Filozófusok*, illetve *Filozófiák árverésé*nek szokás fordítani.) A filozófiának ez az attitűdje felbukkant például a reneszánsz életmód-típusaiban, de nagy hatással volt még a XVIII–XIX. század vagy a reformkor értelmiségi szerepkeréséseire is a klasszikus műveltséget adó iskoláztatás révén. Legyen szabad példát keresvén szerénytelenül egy kevéssé ismert átlag-értelmiségi példát felhoznom a magam kutakodásából: Tompa Mihály barátságára utalnék alig ismert paptársával, Litkei Péterrel, ahol az egész kapcsolaton végigvonul a költő és filozófus vállalt szerepeinek nagyon komolyan gondolt eljátszása, mely önértelmezésük alapját adta. (Szempontunkból mindegy, hogy Litkei messze nem volt akkora filozófus, mint amekkora költő Tompa.) Tehát volt egy olyan költő-szerep, amelyhez ezer asszociáció fűződött, irodalmárok és olvasók egyaránt komolyan gondolták, és születésétől kezdve részben legalábbis a filozófus-szerephez képest határozta meg önmagát. Az ennek alapján a nemzeti költészet szerepéről kialakult képet azután egyeztetni lehetett az idejében jelentkező német esztétikával. (Figyeljük meg egyébként: a nemzeti irodalom *szerepe* ismét csak egy *szerep*, amely bár képletesen értendő, egészen jól elképzelhető az egyes poéta jól körülírt figurájának az analógiájára.) Ha pedig már megvan a nemzeti irodalom és annak kellő feldolgozása, nem is akármilyen színvonalon, már csak egy kis történelmi balsorsból eredő új keletű kisebbrendűségi érzés, valamint a világ esztétikai áramlataiban éppen felbukkanó némi irracionalizmus, vagy később a posztmodern értékpluralizmus divatja kell hozzá, hogy az eredetileg a világirodalom részéül szánt szépirodalom átlényegüljön csak önmagunk számára való, önmagának elégséges egyetemességgé, amelybe belefémek a filozófia azon irodalmiasított részei is (már ha irodalom az ilyen), amelyek önmaguk inkommenzurabilitását büszkén vallják. (Lásd például a lefordíthatatlanságra való gyakori és rutinszerű hivatkozást.) A filozófia többi része, amely fenntartja a racionális diskurzus lehetőségét, sőt, ebbe a diskurzusba bele kívánja vonni az irodalmat is – ha alanyként

nem megy, legalább a diskurzus tárgyaként –, ebben a játékban nemkívánatos. Mivel igényt tart arra, hogy mások is megértsék, ebből eredően nem tart igényt a nemzeti kultúra állítólagos lefordíthatatlanságából adódó exkluzivitására, ezen kultúra filozófiátlan önértelmezése számára úgy jelenik meg, mint *az idegenek nyelve*, amely következésképpen érthetetlen számunkra, hiszen, ha a mi nyelvünk is érthetetlen mindenki más számára, akkor csak ilyen, pusztán beszélőik számára értelmezhető nyelvek létezhetnek. Nem létezhet persze olyan nyelv sem, amelyik senkinek sem a nyelve, tehát ha valaki a filozófia nyelvén akarja magát megértetni, az csak olyan idegen lehet, aki a maga nyelvét rám akarja kényszeríteni.

A magyar kultúra állapota szerencsére még nem olyan szörnyű, mint az a fönti leírásból kitűnik. A kulturális részterületek nyelveinek inkommenzurabilitását a posztmodern divatja amennyire segít hirdetni, annyira gátolja is, hogy azt saját nemzeti kultúrára mint egészre vonatkoztassuk. A probléma csak akkor válik láthatóvá, ha maga a filozófia kérdez rá saját magára – de hát ez a dolga, ez a dolgunk.

Az irodalommal és a filozófiával való foglalatosság összehasonlításáról szólván valószínűleg elmondhatjuk, hogy nincs meg a kettő között a kultúránkban előfeltételezett különbség. Ezt részint arra alapozva tehetjük, hogy a nemzeti irodalmak igényének megjelenésével párhuzamosan megjelent a világirodalom fogalma is, amelyen belül a különböző stílusokat, áramlatokat ugyanúgy értelmezik, mint a filozófiaiakat. Azt lehet mondani, hogy értelmesen csupán a világirodalom történetét lehet megírni, legföljebb az európai irodalomét. Természetesen nem kell a tűzre vetni a nemzeti irodalomtörténeteket, csupán meg kell figyelni, hogy azok fogalomrendszere, korszakbeosztása stb. egyszerűen elképzelhetetlen lenne anélkül, hogy a világirodalom történetét már sokszor, sok szemszögből meg ne írták volna. Nem létezik két értékmérce a filozófiatörténet és az irodalomtörténet számára: ha az a véleményünk a magyar irodalom történetéről, hogy az megírható a világirodalmi irányzatok olyan helyi reprezentánsainak

bemutatása révén, akik nélkül viszont hézagmentesen megírható ezen irányzatok világtörténete, akkor ez kell legyen a véleményünk a filozófiáról is, ha viszont úgy véljük a magyar filozófiatörténetről, hogy az adaptátorok történetéből nem áll öszsze semmi értelmes egész, akkor kötelesek vagyunk elgondolkodni azon, hogy nem ugyanez-e a helyzet az irodalomtörténetben is. Egészen gyakorlatiasan megfogalmazva a dilemmát: ha a *Tariménes utazása* elég jó a magyar felvilágosodás kori utazási regény példájának és tananyagnak, vagy a már említett *Abafi* megbecsülendő romantikus regényünk, akkor legyen Szontágh Gusztáv is megbecsülendő magyar *common sense-filozófus*. Aki azonban azt mondja, hogy Szontágh jelentéktelen az európai filozófiában – amiben igaza van –, és ezért nem kell vele foglalkozni – amiben nincs igaza –, viszont Bessenyeivel, aki ugyan szintén jelentéktelen, foglalkozni kell, annak bizony egészen újszerű érveket kell hoznia ahhoz, hogy meggyőzzön egy racionális lényt az igazáról.

Természetesen tisztában vagyok a kérdés intézményi mögöttesével: több irodalmi tanszék van és több középiskolai magyartanár szorgoskodik kultúránkban, mint amennyi ember egyáltalán olvassa a filozófiát. A magyar irodalomtörténet-írás ura a helyzetnek, ami a folyamatos filológiai munkát, a mindennapi irodalomtörténészi teendőket és a szintézisek időről időre való elkészítését illeti. Szinte minden jelentősebb magyar íróról, költőről egymagában több szekunder irodalom jelent meg, mint a magyar filozófiatörténet egészéről. Ezt mind tudom. De ez a helyzet nem magától jött létre, nem természetadta szituáció. Ma már kultúránk karakterisztikájává vált: ha úgy tetszik, ez is a filozófiai önreflexió tárgyává tehető.

Azt, hogy a magyar filozófia értelmes-e, mint önálló filozófiatörténet-írási téma, részben már érintettem, részben a bevezetésben, részben az irodalomtörténet-írással kapcsolatos megjegyzéseim között. Az erről alkotott nézeteim lényege a következőkben foglalható össze:

Míg a nemzeti filozófiának a filozófiai kezdetként való önreflexiója akként értékelendő, mint bármely filozófiai kezdet minden nemzeti jelleg nélkül, addig a kultúrtörténetként művelt filozófiatörténetbe, mint leíró tudományba belefér akár az értékelés felfüggesztése is. Például megszámoljuk, hogy egy időszakban a filozófiai katedrák mekkora részét foglalják el kantiánus gondolkodók a protestáns iskolákban, és ezt *összevetjük mondjuk a holland adatokkal,* egyelőre annak vizsgálata nélkül, hogy miket és milyen színvonalon írtak ezek a kantiánus professzorok. (Az összevetés igényéből és lehetőségéből is látszik, hogy itt potenciálisan európai vagy egyetemes filozófiatörténet-írásról van szó, aminek akkor van értelme, ha olyan módszerekkel folyik, amilyenekkel bárhol folyhatna, és olyan következtetéseket von le, amelyeket bárhol megértenek. Tudják, mi az, hogy kantiánus, és van fogalmuk arról, mi lehet egy protestáns kollégium. *Végső soron* tehát az igény ugyanaz, mint a filozofálásnál magánál, lévén, hogy azért ez is filozofálás. Viszont az a kérdés: hány olyan magyar gondolkodó van, akiről garantált, hogy nem értik a hollandok, és fordítva, egyszerre megválaszolhatatlan és érdektelen. *Így* nem is szokták feltenni.)

Következő problémánk az inkommenzurábilisnak kikiáltott nemzeti filozófia képzeletbeli státusára és értelmére való rákérdezés.

„Minden elmegy", de hogyan érjük utol?

Ha elfogadjuk a nemzeti filozófiá(k)nak a posztmodern elméletek által megtámogatott külön való egyetemességének a tételét, az kétféle problémát vet föl. (Közbevetőleg: a *hagyományok és kultúrák egyenrangúságának* és egymás számára való magyarázhatatlanságának tételéről van szó, mely minden hagyományt tiszteletben tart, kivéve saját európai racionális filozófiai tradícióját. Szentségtelen szövetség ez néhol a tradicionalizmussal, amely vegyülék különösen posszibilis tud lenni az Elbától Keletre, és ha a posztmodern hullámnak sikerül egyszer szétvernie a tudomány hagyományos intézménybázisát, ezzel együtt a modernitás paradigmáját, még plauzibilisnek is tűnhet egy darabig.)

A két probléma tehát a következő: először is miért kellene elfogadnunk ezt a különvalóságot és inkommenzurabilitást, egyáltalán bármiféle hasonló alapú különvalósági és inkommenzurabilitás-igényt? A kultúrák és hagyományok egyenrangúságának állításában, ahogyan az manapság megjelenik, az a problematikus, hogy erősen biologista, és ezen belül jogosulatlan előfeltevésekkel él – Amerikában például hovatovább tagadja, hogy létezik olyasmi, mint amerikai kultúra, a nem létező amerikai kultúrával szemben viszont *kell* hogy létezzen külön kultúrája az afroamerikaiaknak, a homoszexuálisoknak, a nőknek stb. *Csak olyan csoportoknak tehát, amelyek valós vagy vélt biológiai sajátosságaik révén alkotnak csoportot – ezek viszont akkor is csoportot és külön kultúrát alkotnak, ha tagjaik erről nem tudnak, vagy nem akarnak tudni.* Ez a felosztás egyelőre visszatartja a közép-európai adaptátorokat attól, hogy saját nemzeti kultúrájukat beállítsák ebbe a sorba, hiszen a felszínen csupán egy nemzeti kultúra, az amerikai „dekonstrukciója" látszik, ami nem lehet szimpatikus egy különálló nemzeti filozófia felállítása híveinek, azonban percek kérdése az analógia teljes lefordítása: ha nincs amerikai nemzeti kultúra, viszont az afroamerikaiaknak rasszjellegzetességeik szerint kell legyen saját kultúrájuk, akkor ez azt jelenti, hogy nem létezhet magyar kultúra, ezen belül magyar filozófia, viszont mondjuk a kunoknak kell hogy legyen ilyenük. (Persze a romáknak, a nőknek, a vegetáriánusoknak és a krisnahívőknek is lehet ilyenük, talán még a racionalisták rezervátumában is szabad lesz filozofálni, de csak akkor, ha kizárólag roma, női stb. filozófiával óhajtanak foglalkozni az említett „közösségek", és nem szállnak vitába kun kollégáikkal a kun filozófia bizonyos kérdéseiről holmi idejétmúlt univerzalizmus alapján azt a téveszmét táplálva, hogy létezhet észérvekkel folytatott vita, amelyben valamely félnek esetleg – logikai értelemben – igaza lehet, míg a másiknak nem. Az az előfeltételezés, hogy biológiai vagy kvázi-biológiai jellegzetességeik által megragadható embercsoportoknak különálló kultúrájuk kell hogy legyen, persze önbeteljesítő jóslatként működik: ha egy társadalomban uralkodó vélekedéssé válik, hogy minden ilyen csoportnak van önálló kultúrája és ezen az alapon intézményekre és pénzre tarthat igényt,

más alapon álló csoportoknak viszont nincsenek a társadalom többsége által elismert sajátos értékeik – például az eltérő rasszjegyek, eltérő szexuális szokások stb. legitim csoportképző elemnek számítanak, az eltérő anyanyelv esetleg nem –, akkor előbb-utóbb minden csoportképző erő ilyen köntösben fog megjelenni, és az emberek az elismert és így „hasznos" sajátosságaikra fognak hivatkozni, és előbb-utóbb saját maguk számára is ez válik fontosabbá.

Másik gond maga az egyenrangúság megalapozására használni kívánt érv, az inkommenzurabilitás. Ha egy verseny minden résztvevője más szabályok szerint játszik, annak megvan az az előnye, hogy nincsen vesztes, azonban természetesen nincsen győztes sem. Sőt, folytatva az analógiát, nincsen tulajdonképpen stadion és közönség sem. Különös dialógus az, amelyet a kultúrák átjárhatatlanságának a hívei folytatni vélnek: az egyes kultúrákban vannak a dialógusnak szabályai, a kultúrák közötti diszkurzus viszont csupán annyiban létezik, amennyiben elismerik egymás köreinek a szentségét. Nem nehéz felfedezni ennek a gondolkodásnak az előképét a *személyek* megmagyarázhatatlanságának a tételében, amely hol negatíve (pl. a klasszikus logikában mint az inkompetencia bejelentése az individuális létezőkről szóló ítéletekben), hol pozitíve (pl. a romantikus személyiség kultusz) egyik alaptoposza az európai kultúrának. A kettő összekapcsolása sem új dolog (egy kultúrát mint individuális organizmust értelmezni), viszont új, legalábbis ritka az az egyéniség-, így szabadságellenes felfogás, amely elvileg is lehetetlenné teszi egy egyén számára egy másik kultúra megismerését. (Ez alapjában más, mint az erről vallott, látszólag hasonló klasszikus görög tanítás. A görögöknél ugyanis az ember mint *koszmopolitész* egy szinten, következésképpen potenciális dialogikus kapcsolatban van minden polgártársával, igaz, hogy az emberre mint *politész*re ez nem áll, viszont *eldönthető*, hogy melyik polisz berendezkedése helyes, ezt bárki megértheti és követheti, az is, aki nem hellén, és a hellléneknek sincs opciójuk arra, hogy születési jogon helyes államformában éljenek, legfeljebb büszkék lehetnek rá, hogy nekik sikerült, a barbárok többségének pedig nem. Nem azért jó törvényű azonban egy város, *mert* görög, hiszen vannak rossz törvényű görög váro-

sok, és van néhány jó törvényű barbár közösség is. Olyat mond a görög hagyomány, hogy rossz törvényű városom rendjének is engedelmeskednem kell, olyat azonban *nem, hogy ezt jónak kell tartanom, magamat ezzel egylényegűnek kell tekintenem, az idegent pedig tilos megértenem.*)

Végül, ha elfogadnám az egymás számára átjárhatatlan nemzeti kultúrák létét, akkor is megmaradna bennem a rosszindulatú kétely némi maradéka: nem arról van-e szó, hogy nem bízván kultúránk (ezen belül filozófiánk) önértékében, ahhoz az önértékelési mankóhoz folyamodunk, hogy kultúránk öntörvényű egész, mely eleve érthetetlen mások számára? Igen ám, csakhogy maga a nemzeti kultúra (ezen belül a filozófia) felmutatásának az igénye egyfajta bizonyítási vágyból származik, annak kijelentése pedig igen furcsa módja a bizonyításnak, hogy kultúránk (ezen belül filozófiánk) azért értékes, mert rajtunk kívül úgysem mondhat senkinek semmit, de sebaj! – ilyen az összes többi filozófia is. (Azt már csak mint logikai lehetőséget említem meg, hogy létezne olyan álláspont is, mely a magyar filozófia inkommenzurabilitását úgy alapozná meg, hogy *egyedül* magyar filozófia létezik, melyet csak a magyarok érthetnek. Jóval kulturáltabb formában a németek próbálkoztak ilyesmivel – a német mint a görög után az egyetlen filozófiára képes nyelv tétele –, de nekik sem hitték el sokáig.)

A *nemzeti filozófia* lehetőségének elfogadása esetén – történjen bár az a romantika eredetiség-kultuszának egy sajátos változata vagy a posztmodern értékpluralizmus elmélete által megtámogatva – tehát a következő zsákutcák valamelyikébe kell hogy jussunk:

1. A filozófiánk egyenrangúságának bizonyítására szolgáló inkommenzurabilitási tétel megakadályozza, hogy bárki „idegen" elismerjen értékesnek valamely hazai filozófiai terméket, egyúttal értelmetlenné teszi az egyenrangúság fogalmát. Az, hogy egymás számára érthetetlen gondolatrendszerek között deklaráljuk az egyenlőséget, nem ugyanazt jelenti, mintha mondjuk két konkrét argumentációs sorról bebizonyítja az elemzés – mégpedig olyan módszerű elemzés, melynek illetékességét egyik érvelési sor feltalálója sem vonja kétségbe –, hogy a logika szempontjából egyfor-

mán erősek. Ha az ilyen dilemmákat eleve eldönthetetlennek tekintjük, nincs sok értelme az egyenrangúság – pl. a kultúrák egyenrangúsága – kifejezésnek. Egyszóval, nem azt bizonyítottuk, amit kimondatlanul bizonyítani akartunk, vagyis azt, hogy kultúránk egyenrangú az európai kultúra többi részével (értsd: egyenrangú beszélgető partnere annak), hanem éppen az ellenkezőjét.

2. A fenti előfeltételek esetén három választásunk van. Vagy elfogadunk minden kultúrát a miénkkel egyenrangúnak (az egyenrangúság ilyen értelmezése esetén viszont érthetetlen az egyenrangúság bizonygatásának görcse), vagy magyar kizárólagossági igénnyel próbáljuk megragadni az egyetemességet (ez részint komolytalan, részint hátborzongató perspektíva), vagy pedig az egyetemességre törő filozófiát tekintjük egy, a miénktől eltérő kultúra partikuláris, determinatíve meghatározott jegyének, amely jegytől mi meg vagyunk fosztva. Egyik választás sem túl vonzó.

Hátra van még annak a taglalása, hogy – amennyiben az inkommenzurabilitást fenntartjuk az irodalom dominálta nemzeti kultúra részére, a filozófiának viszont fenntartjuk az interkontextuális racionalitás igényét – hogyan kívánunk nemzeti költőkkel beszélgetni mi, kozmopolita filozófusok.

Világész és nemzeti érzés

Kultúránkban természetesnek tűnnek azok a kifejezések, amelyek a racionalitást a nagyvilággal kapcsolják össze, az érzelmeket pedig a nemzeti közösséggel. Szokás beszélni természettörvényekről, a világ racionalitásáról és a racionalitás világáról, ezzel szemben pedig nemzeti érzésről vagy érzékenységről. Kifejezéseink általában még akkor sem tulajdonítanak egy náció képviselőjének a *saját* nemzetével kapcsolatban racionalitásra alapozott cselekvést, ha az adott nemzetnek a nyelvi közhely a racionalitást mintegy néprajzi jellemzőjévé teszi is egyébként. (Az antiszemitizmus több áramlata, illetve a közép-kelet-európai németellenes sovinizmus gyakran él az érzelmes és jó orosz stb. paraszt és az ördögien racionális zsidó boltos és sváb telepes ellentétpárjával, de ugyanezek az előítéletes gondolatrendszerek ugyanezeknek az ördögien racionális embercsoportoknak a feltételezett ösz-

szetartását már az irracionalitás szférájába emelik.) A közhelyeknek ez a természetessége azonban nem valami természetadta állapot kifejezője, hanem jórészt az itt vizsgált kulturális állapot következménye.

A konfliktus két forrásból származik. Egyik forrása az előadás eddigi gondolatmenetéből következő lehetőség, hogy a filozófiát egyetemesnek, a kultúra többi részét, elsősorban az irodalmat partikulárisnak, nemzetinek tekintsük, másik a föntebb említett, öröknek tűnő konfliktus az irodalom és a filozófia beszédmódja között. A kettő összekapcsolódásakor a hagyományos filozófiai irodalomkritika – aminek mélyén mindenkor a mitológia beszédmódjának kritikája, mint előkép sejlik – nem az általában vett, a szépirodalomban megtestesülő mitologikus tudat kritikáját végzi, hanem kialakul az egyetemes filozofikum versus nemzeti-partikuláris mitológia ellentét, melyben a filozófiai ihletésű műkritika igyekszik belevonni az irodalmat egy tágabb horizontú racionális diskurzusba, még ha csupán e dialógus tárgyaként is, az irodalom pedig saját megmagyarázhatatlanságának elméletellenes elméletével zárkózik el a kihívás elől. A helyzet akár termékeny is lehetne, ha az irodalom és a filozófia beszédmódjait nagy részben ugyanazok az emberek beszélnék. Akkor Erdélyi fölosztása alapján elképzelhető lenne egy olyan kulturális séma, amelyben a partikuláris, nemzeti meghatározottságú érzelemvilág kifejezőjeként megjelenő szépirodalom értékmérője, elemzője a filozófia, vagy legalábbis az az esztétika és műkritika, amelynek fogalmait a filozófia tisztázta. (Ennek lehetségessége nem magától értetődő. Egyetemes fogalmakkal csak azt lehet megítélni, ami valamilyen módon e fogalmak szerint rendeződik vagy rendezhető el. Nem kell föltétlenül szimpatikusnak sem lennie az így kibontakozó sémának: a nemzeti ösztönöket kifejező irodalmat fölöttes énként uraló, az egész emberiséget képviselő filozófia. Többek között az a probléma, hogy az egyén lélektanát nem lehet egy közösségre minden további nélkül kivetíteni, méginkább így van ez, ha nem a közösség cselekvésstruktúráiról, hanem kultúrájában áttételesen leírt szerkezetéről van szó.) A fönt leírt hipotetikus sémát azonban nagymértékben befolyásolja az, hogy az irodalmár és a filozófus mint szereptípusok, beszédmódok megtestesítői, letéteményesei is

megjelennek kultúránkban. A filozófiának és az irodalomnak ez a fajta viszonya, amely végső soron életmódok vetélkedésében látja a kettő közötti konfliktust, egyszersmind kommunikációt is, szintén megállna a maga lábán, bár természetesen ez ellen is lehetne jogos kritikával élni, például meg lehetne kérdőjelezni azt is, hogy van-e még egyáltalán fölismerhető irodalmár- és filozófus-szerep kultúránkban stb. A kettő együtt azonban bizonyosan lehetetlen: régi keletű életmód-jelképekkel és a partikuláris/egyetemes dichotómia sémájával *egyszerre* nem terhelhető meg szépirodalom és filozófia viszonya.

Ahhoz azonban, hogy a fönti kivihetetlen kulturális sémákat elkerülhessük, szakítanunk kell mindazokkal az elég mélyen gyökerező sztereotípiákkal, amelyek a magyar filozófiának a világ filozófiájához való viszonyát egészen másként megítélendőnek gondolják, mint a magyar kultúra bármely más részének az egyetemes kultúrtörténethez való viszonyát. Attól függetlenül ezt kell tennünk, hogy ez a külön megítélési igény hízelgő-e éppen a filozófiára nézve, avagy sem.

Konklúzióként csak időszerűtlennek tűnő, népszerűtlen dolgokat mondhatok: bennünket, közép-európai embereket a modernitás kínos önreflexió-igényétől nem válthat meg a tájainkon a tradicionalizmussal szentségtelen szövetségben jelentkező posztmodern értékpluralizmus, akkor sem, ha világképe hazai sütetű filozófiáink „világszínvonalát" segít argumentálni, akkor sem, ha oly jól illik némely jól bejáratott múlt századi nemzeti ideológiánkhoz, de nem segíthet az univerzálisnak látszó partikuláris kutakodás sem a „nagy eszmék" perifériális képviselőinek szellemi hagyatékában. (Ez utóbbi összehasonlíthatatlanul szimpatikusabb ugyan az előzőnél, igen sokszor hasznos is, és – ha művelőiként nem valami másnak akarjuk beállítani, mint ami, igen tisztességes szellemi program is lehet.)

A modernitásnak nincsen vége, benne vagyunk: önreflexiós és diszkurzus-problémáink tipikusan modernek, ezek megoldásának adekvát módja pedig a hagyományos, „univerzalista" racionális dialógus valamely válfaja. Műveljük ezt, vagy tegyük le a tollat.

Mészáros András

Böhm Károly axiológiájának előzményei a magyarországi kantiánusok műveiben

Böhm Károlynak sikerült az, amivel a reformkor óta többben kísérleteztek: önálló filozófiai rendszert kialakítani. A legzajosabb próbálkozás kétségkívül az egyezményeseké, míg a legtalányosabb Horváth Cyrillé volt. Nem véletlen, hogy Böhm külön is kitért Szontagh és Hetényi kezdeményezésére,[1] amely egyértelműen egy filozófián kívüli eszmét próbált megvalósítani a bölcseleten belül. Az önálló magyar filozófia gondolatát azonban nem vetette el, sőt, életfeladatának tekintette. De kiindulópontul olyan elméleti problémát vett, amely a kor filozófiai mozgalmaiból nőtt ki. Rendszere ezért vált jelentőssé és a XX. század közepéig hatóvá.

Előadásomban azt a gondolatot szeretném kifejezni, hogy Böhm axiológiája nem csak a korabeli európai filozófia kezdeményezéseire épül, hanem ugrásszerű, de mégis szerves folytatása a magyarországi kantianizmus által felvetett eszméknek. Gondolok itt főként arra az ún. iskolai bölcseletre, amely a magyarországi evangélikus iskolákban szinte töretlenül ível a XVIII. század végétől a XIX. század végéig. Böhm ebben a filozófiai oktatásban részesült, és némi sarkítással mondhatjuk azt is, hogy ezt a szellemiséget vitte tovább. Ehelyütt csupán az előzmények fő csomópontjaival foglalkozhatunk. A finomabb részletekre egyrészt időhiány, másrészt – és főként – amiatt nem térhetek ki, mert a filozófiaoktatás magyarországi története nincs megírva. Pedig alighanem számos olyan összefüggésre fény derülne, amelyek által értelmezhetővé válna például a hegeli filozófiával szembeni nyílt ellenállás a múlt század közepén vagy pedig a materialisztikus tendenciák befulladása. Az amúgy is felekezeti színezetű magyarországi filozófia evangélikus ágának súlyát növelte, hogy nem csak magyar, hanem német és szlovák nyelvterületen is azonos irányzatot képviselt. A művelődés hajszálerein

[1] Magyar Philosophiai Szemle, 1. évf. 1882, 1. sz. 6.

keresztül így nem csak az adott iskolákban működő filozófusok műveiben jelent meg, hanem felszívódott a jelentős politikai és kulturális szerepet játszó értelmiségiek tudatába is. Megjegyzem, hogy most nem csupán az evangélikus vonalat követem, hiszen Kant értelmezése a református filozófiatanárok munkásságában veszi fel először az etikai értékek prioritását a vallásiakkal szemben, de az evangélikus gondolkodóknál jut el a lét és az értékek világának kettéválasztásáig.

Azt hiszem, revidiálnunk kell azt az általánosan elterjedt nézetet, hogy a magyarországi Kant-recepció a Kant-vita keretében kezdődött. Az evangélikus iskolákban kb. 1790-től (Fábri István) folyamatosan felléptek azok a filozófusok (Fuchs János Sámuel, Carlowszky Zsigmond, Zsigmondi Sámuel stb.), akik részben vagy egészben kanti szellemben bölcselkedtek és tanítottak. A Kant-vita szerepe nem a kezdés, hanem az volt, hogy hogyan értelmeződjön Kant filozófiája. Rozgonyi kezdeti ismeretelméleti megközelítése után Horváth Keresztéky János bírálatának (1797) azon pontja nyomta rá bélyegét a polémiára, amelynek teológiai és morálfilozófiai vonatkozása volt. Horváth rámutatott, hogy ha a kantianizmus szellemében az Isten-eszme szubjektív jellegű, akkor annak tapasztalatilag semmi sem felel meg, vagyis Isten megléte vagy nemléte önkény kérdésévé válik.

Ez a teológiai értelmezés nem volt magyar specialitás. Németországban is megvádolták Kantot azzal, hogy megkérdőjelezi Isten létét és a lélek halhatatlanságát. Nem véletlen tehát, hogy Márton István, aki átlátta a kanti filozófia metafizika-ellenességét és ismeretkritikai funkcióját egyaránt, az *Erköltsi Szótár*ban (1796) elsősorban morálfilozófusként mutatja be Kantot. Megjelennek ebben a műben mindazok a tételek, amelyeket a *Katekhizmus*ban fejt ki, és amelyeket a vita csúcspontján, 1817–18-ban bírálni fognak az antikantiánusok. Márton azzal, hogy a kantiánus filozófiát az etika területére terelte, egyrészt ellenfelei kezére játszott, másrészt pedig ő maga is okozójává vált annak, hogy a korai Kant-recepció, valamint a Kant-vita egy redukált felfogás körül forgott.

Leegyszerűsítés lenne persze Mártont vádolni a Kant-felfogás vulgarizálása miatt, hiszen Kreil Antal és Delling János filozófiaoktatásának elítélése után Kant filozófiája körül kialakult egy

olyan politikai légkör, amely gátolta az elméleti befogadást. Még Almási Balogh Pál is megjegyezte, hogy Kant az első korszakban Magyarországon nem annyira követőkre, mint inkább bírálókra talált.

Márton mellett Sárvári Pál az, aki egyértelműen fogalmazta meg a felvetett problémát. Habár mind Mitrovics, mind Horkay kételkednek afelől, hogy Sárvári valóban Kant filozófiáját művelte volna, és bár a Pesten 1802-ben megjelent *Moralis philosophia...* kritikai megjegyzésekkel is illeti „a nagy königsbergi bölcset", elmondható, hogy művében tág teret szentel Kant rendszere ismertetésének. Persze ő is az etikára összpontosít. Ebből a szempontból könyve két utolsó része az érdekes számunkra. Itt ugyanis felteszi a vita egyik sarkalatos kérdését: „Mi haszna van annak, ha a Vallást a filozófusi Erköltsi Tudomány megelőzi?"[2] A kérdést Márton szellemében dönti el: abból csak jó származik, ha a tudatos erkölcsi döntés megelőzi a vallás parancsainak teljesítését. Ezek után pedig megfogalmazza azt az „eretnek" kérdést is, hogy szükség van-e a vallásra az erkölcsösség szempontjából. Megkülönböztetve egymástól a vallásgyakorlatot a belső vallásosságtól, ezt írja: „azt, ami *belső* a Vallásban, ami annak *lelke* és valósága, úgy kell néznünk, mint a mi bennünk elkezdődött Erköltsi jóságnak következését és nagyobb tökéletességre való menését, amelly a mi legszükségesebb és legszívesebb törekedésünknek mindenkor legelső tárgya légyen".[3] Elegendő összehasonlítani ezt az állítást Márton *Erköltsi Szótár*ának megfelelő passzusaival, de legfőképpen a *Keresztyén Kis Katekhizmus* (Bécs 1817.) alapeszméjével. E könyve Előbeszédében Márton így fogalmaz: „a Morál mint obiectiv Tudomány könnyen felfogható [...] ellenben a Hittudomány, mint Subiectiv Tudás, a gyermeki elmétől sokkal nehezebben felfogható [...] minthogy a Morál embernevelésnek tzélja, s fő szálja, a Hit pedig annak tsupa eszköze".[4]

Az, hogy a református filozófustanárok Kant esetében az etikára helyezték a hangsúlyt, kimutatható Lengyel József esetében is,

---

[2] Sárvári Pál: *Moralis Philosophia...* Pest 1802. 207.
[3] *I. m.* 225–226.
[4] Márton István: *Keresztyén Morális Kis Katekhizmus.* Előbeszéd. Bécs 1817. XXV–XXVII.

akinek kéziratban maradt *Morál*ja és *Természetjog*a sokkal kidolgozottabb, mint metafizikája vagy logikája.

A Kant-vitából is ismert Köteles Sámuel neve. Őt kevésbé akadályozták működésében, mint Mártont, Sárvárit és főként Lengyelt. Köteles többször is kiadhatta logikáját, sőt etikájának előszavában leírhatta azt is, hogy alaptalanok azok a vádak, amelyek szerint a kritikai filozófia az erkölcsiség és a vallás legveszedelmesebb ellenfele volna. Tehát ő is a kanti eszmék vallásfilozófiai hasznát emeli ki. Köteles egyúttal megteszi az első lépéseket azon az úton, amely a kantianizmustól a posztkantiánus filozófusokon (Krug, Fries) és a brit pragmatikus gondolkodáson (Reid „common sense" elmélete) keresztül főként Szontagh kísérletébe torkollik. Tudva azt, hogy Rozgonyi antikantianizmusa az angol empirizmus emlőin nevelődött fel, és hogy ezt a filozófiát az egyezményesek különös becsben tartották, talán érthetővé válik, miért maradhatott Köteles kantiánus filozófus hosszú időn keresztül, anélkül hogy zaklatták volna őt, és hogy miért tüntették ki akadémiai tagsággal is élete végén. Köteles filozófiája az első jellemző példa arra, milyen irányt vett a magyar kantianizmus a XIX. században.

Erre ugyanis hatással volt az antikantianizmus bírálata is. Csupán egy jellemző részletet ragadok ki. Rozgonyi utolsó pamfletjének, *A' Pap és a' Doctor a' sínlődő Kánt körűl*nek (1819) van egy részlete, ahol az erkölcsi törvényről szólva a valószínűség kérdéskörét érinti. Saját korábbi írásához visszautalva, amelyben az erkölcsi törvényt az emberi természethez szabottnak kívánta, most azt mondja, hogy „a' mi életünket szintolyan jól szabhatjuk a' *summa probabilis*, mint a mathematice bizonyos Regulákhoz", és ne vegyünk fel olyan regulatív szabályokat, amelyek „tsak possibilisek, de nem probabilisek, az az semmit sem közelítenek a' bizonyossághoz vagy valósághoz". Rozgonyinak ez a nézete nem meglepő, ha visszaemlékezünk arra, hogy első Kant-kritikáját egy Beattie-től vett idézettel kezdte. A kritika éle is nyilvánvaló: a kategorikus imperatívusz elvont racionalitása. Tartalmában pedig előrejelez egy olyan tendenciát, amely a reformkortól állandó vitatéma lett a magyarországi filozófusi berkekben: a gyakorlat, a

mindennapi élet valószínűségszerűsége mint egy „életrevaló" filozófia kiindulópontja.

Milyen is a Kant-vita végkicsengése? Azt mondhatjuk, hogy nem egyértelmű. Kant nézetei széles mértékben elterjedtek Magyarországon, és a hivatalos elítélés ellenére a filozófusi közvélemény Kant oldalán állt. A *Tudományos Gyűjtemény* 1817. évi harmadik kötetében egy református lelkész panaszkodik: „tsak azt említem, hogy közelebb a Kant Filozófiáját annyira szerették s tsudálták, hogy valaki ellene szólott, oktalannak tartatott".[5] Csakhogy Kant nézetei redukciót szenvedtek: a kanti ismeretkritika csaknem kiesett a látószögből, és maradt Kant mint etikai-teológiai gondolkodó. Kant hívei voltak az előrelépés képviselői, hiszen – hogy mást ne mondjunk – mindannyian a filozófiai nyelv magyarításának a bajnokai is voltak, de a fő antikantiánus Rozgonyi volt az, aki mindig az egész Kantot tartotta szem előtt. Ugyanakkor a kantiánusok voltak azok, akik a „kell"-re téve a hangsúlyt az értékek világára figyelmeztettek, és ezzel virtuálisan lerakták a későbbi értékfilozófia alapjait.

Míg a Kant-vita tétje az volt, hogy megalapozható-e a vallás a moralitással, addig ez a dilemma a későbbiekben (a korabeli terminológiát használva) úgy fogalmazódik meg, hogy milyen viszonyban áll egymással az ún. objektív és az ún. szubjektív teleológia. Mivel ennek az értelmezésnek a hátterében J. F. Fries filozófiája áll, az alábbiakban a friesi hatás két magyarországi ágát veszem szemügyre. Az első ezek közül egyértelműen az ún. egyezményes filozófia. Általában ugyan Krug transzcendentális szintetizmusát tartják az egyezményesek fő kiindulópontjának, de a lét és a gondolkodás harmonikus egységének a gondolata szinte mindegyik reformkori magyar bölcselkedő alaptémájának számított. Ilyen értelemben említhetjük Berzsenyit, Köteles Sámuelt, Greguss Mihályt, Purgstaller Józsefet, a magyarországi friesiánusokat (Vandrákot, Steinert, Kuzmányt) és Szalai Istvánt, akik a fundamentális értékek egységét vallották.

---

[5] Kováts Sámuel: *Az Ember kíván tanulni.* In: *Tudományos Gyűjtemény.* 1817. III. 100.

E helyütt nem vállalkozom az egyezményes filozófia bemutatására, csupán Szontagh Gusztáv ún. „második" filozófiáját[6] és Szalai István elméletét érintem.

Szontagh az ún. közvetlen megismerés elvével próbálta magyarázni a „való-eszményi" rendszer tartalmát. Nem tisztázta azonban ennek az elvnek a jelentését, amely a reformkori magyarországi filozófián belül egymásnak ellentmondó jelentéseket is felvett (az egyik legszélsőségesebb értelmezéssel Nyíri Istvánnál találkozhatunk). És nem értette meg teljesen Szontagh Fries elméletét sem, ahol a kirajzolódó szonthagi keresztény antropológia hátterében egy sajátságos esztétikai világnézet áll. Fries arra alapozta elméletét, hogy az elméleti ész korlátozottságát a társasági életben a gyakorlati ész, az eszmék tekintetében pedig a sejtés haladja meg. A filozófiának azt a területét azonban mind Fries, mind legkonzekvensebb magyarországi követője, Vandrák, ideológiának nevezte.

Szontagh szerint a „való-eszményi" rendszernek az „öntudatunk tényein" alapuló tartalmát az ember és a világ törvényei és céljai alkotják, amelyeket az ész-eszmék – igazság, szépség, jó, isteni – formájában tár elénk. Ezeknek az eszméknek az érvényességét olyan lélektani tények bizonyítják, mint például a helyeslés, a tetszés, a kívánás vagy az imádás. De éppen ebben az esetben nem tisztázta Szontagh azt a kettősséget, amely filozófiájának empirikus-pragmatikus irányultsága és a friesi értelemben vett ideológia között feszül. Elvben ugyanis nem tartotta a természetfilozófiát a bölcsészet részének. Amikor azonban az általános és változatlan emberi természet alapeszméit kívánta bizonyítani, minden lelkiismeret-furdalás nélkül nyúlt természetontológiai elvekhez. Rákérdez például arra, hogy reális létező-e az idő és a tér. A válasza az, hogy igen, hiszen ellenkező esetben nem volna megismerhető semmi sem. Tehát az, ami „ismerettehetségünkben" formameghatározás, a valóságban a tárgyak egymás mellett léte és egymás után való következése. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy az itt vázolt viszony nem csak a tér és az idő eszméjére, ha-

---

[6] Ehhez lásd Kiss Endre: *A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig.* In: Magyar Filozófiai Szemle, 1984. 1–2. sz.

nem minden ideára, így az igaz, a szép és a jó ideájára is érvényes. Vagyis csupán azért létezhetnek tudatunkban, mert van előképük a „tárgyas világban".

Szontagh tehát eljutott addig a felismerésig, amelyet majd később Böhm is kihangsúlyoz, hogy a cél fogalmának központi szerepe van az értékek felfogásában. Leragadt azonban a pszichológiai módszernél, amely az értékelés folyamatához, nem pedig az értékekhez magukhoz kapcsolódik.

Szalai István kiindulópontja szintén kantiánus, mert a friesiánusokhoz hasonlóan beszél a „lélek három eredeti tehetségéről", az ismerő, az akaró és az érzelmi képességekről. És teljesen a friesiánusok táborához sodródik azzal a követelményével, miszerint a lélek eme három „alaptehetségét" „összhangzólag" kell művelni, és hogy „az igazság, a jóság és szépség egymással egyezményben vannak".[7]

Fries saját filozófiáját két részre osztotta: az ún. spekulatív metafizikára, valamint az ún. gyakorlati metafizikára („metaphysische Zwecklehre oder Teleologie"). Vandrák az utóbbit „czéltannak avagy teleológiának" nevezi, és a saját bölcseletét is *okfilozófiá*ra és *célfilozófiá*ra bontja fel. Szerinte ugyanis „a dolgok létének és értékének felfogása a filozófia fő kérdésének két oldala".[8] Az okfilozófia a lét okaival, formáival foglalkozik, a célfilozófia pedig a lét céljait, értékét kutatná.

Azt hiszem, ide kívánkozik Böhm 1900-as székfoglaló értekezésének egy rövid passzusa: „az ismeretelmélet két ágra fog szakadni, úgymint az ismerés és a cselekvés elméletére, vagyis lesz egy *ontologiai* (valóságtani) és egy *deontolgiai* része, a *való* és a *kellő* metaphysikája *tények* alapján. Amaz a felfogás functióira épülő kategóriákat fogja tárgyalni: tér, idő, okiság, *substantia* és erő, – emez a cselekvés functióira épülő kategóriákat: a remény és biztosság, a »kell« (Sollen) és »kényszerűség« (Müssen), az akarat és

---

[7] Szalai István: *Tapasztalati lélektan.* Pest 1858. 53.

[8] Vandrák István: *Bölcsészeti erkölcstan iskolai kézikönyv alakjában.* Eperjes 1865. 3.

cél, az érték kategóriáit."[9] A megfogalmazás hasonlósága – majdnem azonossága – első pillantásra szembeötlő.

Böhm az előbbi idézetet így folytatja: „támadni fog e két metaphysikának háta mögött egy hypermetaphysika, mely az ismerést és a cselekvést *egy* közös gyökérből fogja megérteni: a projectio fogalmából, mely nekünk képeket alkot, miket valóságokul nézünk, s valóságokat, melyek képek alapján indítják meg tevékenységünket".[10] Vandrák pedig ezt írja fél évszázaddal korábban: „A tudomány philosophiai feladása tehát nem az, mi célja legyen az emberiséggel akár a természetnek, akár az istenségnek, hanem hogy mit fejtett ki magából az emberiség saját intézkedései által, vagyis a feladás Lessing, Kant, Herder, Hegel és Schelling ellen nem objektív-, hanem csak subjektív-teleológiai..."[11]

Vandrák, Fries nyomán, az eszmetant az ideológia körébe sorolta. Ha már most az ideológia Pauler Ákos-féle felosztását veszszük összehasonlítási alapul, ahol az ideológia fenomenológiára, relációelméletre, kategóriaelméletre és értékelméletre tagozódik, akkor a friesi és vandráki értelmezés a célok felfogásával párhuzamosan az értékelmélettel azonosul. A fenomenológia ugyanis mindkettőjüknél a lélektani empirikus leírás szinonímája. Az ideológia tartalmainak fenállási módja nem a konkrét meglét, hanem az érvényesség – állítja Vandrák idézett székfoglaló előadásában. Az értékek (a célok) a tények világa fölött állnak, és függetlenek a léttől. Az érték előfeltétele az értékes létezőnek. Létezni (emberileg létezni) annyi, mint törekedni az igazra, a szépre és a jóra. A logika azokat a normákat tárgyalja, amelyek elvezetnek az igazsághoz, az esztétika azokat, amelyek által testet ölt a szép, az etika azokat, amelyek segítségével megvalósul a jó. Ehhez társul még Vandráknál a hitfilozófia, amelynek tárgya az objektív teleológia. Logika, esztétika, etika és vallásfilozófia együttvéve egy értékközpontú rendszert alkotnak.

---

[9] Böhm Károly: *Az értékelmélet feladata s alapproblémája* (Székfoglaló értekezés). Bp. 1900. 12.

[10] Uo.

[11] Vandrák András: *Fries Jakab Frigyes bölcseletének méltánylása* (Akadémiai értekezés). 1848. MTA Kézirattár. RAL ad 48/1848.

Mindezzel nem azt állítom, hogy talán Vandrák és más friesiánus filozófusok (főként Steiner Sámuel) eljutottak volna az axiológiáig abban az értelemben, ahogyan azt Böhm megalapozta. Az viszont tény, hogy a kanti filozófiából folyó előfeltevést az okok és célok birodalmának megkülönböztetésére Vandrák bőven kamatoztatta. Megfogalmazásai ismertek lehettek Böhm számára, hiszen Vandrák tankönyveit – az evangélikus líceumok évkönyveinek tanúsága szerint – néhány évtizeden keresztül használták Magyarország-szerte.

Lezárás helyett: a kanti filozófia több ágon hatott Magyarországon. Az 1895-ös tiltás után (amely a katolikus iskolákat érintette) az első nyilvános magyarországi filozófiai vitában a kantiánus erkölcsfilozófia szerepe hangsúlyozódott ki. Később Kant gondolatainak Krug-féle és friesiánus változata terjedt el. Megjelent az egyezményes filozófiában, ahol az első időszakban Szontagh Fries politikaelméletére (mégpedig annak nacionális vonásaira) helyezte a hangsúlyt, a forradalom utáni időben pedig az eszmékben kereste a megoldást. Vandrák az eszméket az ideológiatanon belül értelmezte, és így jutott el az érték szerepének meghatározásáig. Ami azonban közös mindannyiukban, hogy a hangsúly mindenütt a gyakorlati filozófiára esett. Nem tekinthető tehát véletlennek, hogy az eredetileg kantiánus hagyományban nevelkedett Böhm is ezt a fonalat vette fel, és jutott el mindegyik elődjénél messzebbre. És nem tekinthető véletlennek az sem, hogy a huszadik századi követői is ebben az irányban haladtak.

Nagy György

Egy jeles filozófiatanár és egy kiváló filozófus a Ferenc József Tudományegyetemen

A modern társadalomtudományi episztemológia megállapítását, mely szerint a történelmi értekezések dátumai csak az ember tematizáló képessége és szimbólumalkotó hajlama révén emelkednek ki az egymást követő napok közömbösségéből, ma már úgyszólván senki sem vitatja. Mi magunk is úgy véljük, hogy számon tartó tudat, tematizáló ész és szimbolizáló szubjektivitás nélkül nincsen semmiféle történelmi dátum, aminthogy nincs sok más egyéb sem. De egyszersmind arról is meg vagyunk győződve, hogy bármily nagy legyen is az emberi intencionalitás hatalma a letűnt idő felett, hiteles kronológiai alapzatot a történelem alá semmilyen retrospekció önmagában nem teremthet. A kolozsvári egyetem létrehozásával kapcsolatos dátumok, amelyeket tanulmányunk bevezetéseképpen helyénvalónak tartunk az alábbiakban fölemlíteni, önmagukban véve nyilván szinte semmit sem, vagy a toronyórák kongatásainál nem sokkal többet mondanak. Csak a kognitív alanyiság tudja felszínre hozni őket a század üledékrétegei alól, történelmi jelentéstartalomra is csak az emberi-társadalmi recepció holdudvarában tehetnek szert. Mindazáltal históriai ragyogást mégsem a szubjektivitás kölcsönöz nekik. A fényüket, amellyel magukra vonják a múltat fürkésző tekintetet, elsősorban attól a – társadalmi-közösségi transzcendenciába áthajló – szereptől és hivatástól kapják, amely egykoron egy messzemenően valóságos történelmi-kulturális kibontakozásfolyamatban a frissen létrehozott kolozsvári egyetemre hárult, s még inkább attól, ahogyan ezt a szerepet és hivatást az egyetem be tudja tölteni.

1872. szeptember 17-én terjesztette Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi miniszter a magyar képviselőház elé azt a törvényjavaslatot, amely Erdélynek, ahol az *academicum collegium,*

illetve az *universitas scientiarium* gondolata átmenetileg már a XVI–XVII. században, Báthori István és Bethlen Gábor idején otthonra talált, önálló egyetemet adott.[1] Az egyetem fölállítását elrendelő törvénycikkeket a király 1872. október 12-én szentesítette, de az egyetem szervezése már jóval előbb megindult. Ez esetben is, mint nemegyszer a történelem folyamán, amikor valamely társadalmi közösség egy nagy nekifeszüléssel igyekezett valamilyen lemaradást bepótolni, egymásba torlódtak vagy éppenséggel egymás elébe vágtak az események. Még az egyetem létrehozását kimondó parlamenti döntés meg sem született, amikor a Budapesti Közlöny mellékleteként kiadott Hivatalos Értesítő 1872. június 12-i számában a vallás- és közoktatásügyi minisztérium a négy karral induló új egyetem negyvenkét tanári állásának a betöltésére versenypályázatot hirdetett.[2]

„Az egyetemet nem néma fala, hanem tanárainak szelleme alapítja" – mondotta volt egykor az új felsőfokú oktatási intézmény első rektora, a neves természetbúvár és közgazdász, a magyar meteorológiai és klimatológiai kutatások úttörője, Berde Áron.[3] A vallás- és közoktatásügyi minisztérium júniusi fölhívása nyomán a kolozsvári egyetem negyvenkét tanári stallumának az elnyeréséért mintegy százhúsz pályázó lépett sorompóba. Meglehetősen nagy szám volt ez akkoriban. A bölcseleti tanszéket a pozsonyi líceum egyik, ez időben 399 forint és 96 krajcár évi fizetésre taksált helyettes tanára, Böhm Károly is megpályázta. 1872. szeptember 29-én a pályázat eredményei alapján megtörtént az egyetem első negyven tanárának a kinevezése, s a kinevezett tanárok 1872. október 19-én gróf Mikó Imre miniszteri biztos kezébe letették a hivatali esküt.[4] Olyan kiváló szellemi emberek kezdték el mindjárt

---

[1] Vö. Makkai László: *A Kolozsvári m. kir. Ferenc József Tudományegyetem története 1872–1919.* In.: *Erdély magyar egyeteme. Az egyetemi gondolat és a M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem története.* Az Erdélyi Tudományos Intézet kiadása, Kolozsvár 1941. 153–187.

[2] Mivel a minisztérium június 11-én kibocsátott pályázati fölhívása a Hivatalos Értesítőben hibásan jelent meg, a Budapesti Közlöny június 18-i száma azt ismételten leközölte.

[3] Idézi Makkai László: i.m. 156.

[4] *Acta Reg. Scient. Universitatis Claudiopolitanae anni MDCCCLXXIII–IV.* Fasciculus I., Kolozsvár 1873. 7–8.

másnap az egyetem első 258 beiratkozott hallgatójával a munkát, mint például Brassai Sámuel, Felméri Lajos, Finály Henrik, Meltzl Hugó, Szabó Károly és Szilassy Gergely. Böhm Károly nem volt közöttük: „fiatal lelkének féktelenkedő vágya" – negyedszázaddal később ő maga jellemezte így az 1872-es pályázaton való részvételét[5] – nem vált valóra. A bölcselet első professzora a Ferenc József Tudományegyetemen nem ő, hanem Szemerjai Szász Béla lett.

Hogy ki volt Szász Béla, s milyen érdemei alapján ítélték neki egykoron a kolozsvári egyetem filozófiai tanszékét, mit végzett és miféle szellemiséget képviselt huszonhárom éven át tanárként az egyetemen – minderről majd a továbbiakban részletesen fogunk szólni. Előbb azonban egy episztemológiai-módszertani megjegyzést kell itt közbeiktatnunk, s Böhm 1872-es kudarcának a szakmai hátterét is közelebbről meg kell világítanunk.

Roppant nehéz helyzetben van az ember – teljhatalmú ura és egyszersmind alázatos szolgája a kognitív tevékenységnek –, amikor a múlt dolgairól azok utóéletének az ismeretében, históriai kibontakozásfolyamatokról azok lezárultát követően kénytelen véleményt mondani. Mert ilyenkor nem csak a tárgyával, hanem „a kései bölcsesség" torzító perspektívájával is meg kell küzdenie. S aki e küzdelem elől kitér vagy alul marad benne, az óhatatlanul az ahistorizmus vagy a haszontalan lamentáció útjára téved. Jelentős alkotók esetében – s Böhm Károly kétségkívül az volt – a kiteljesedett életmű varázsa könnyen megejti azokat, akik foglalkoznak vele. Az utókor általában hajlamos arra, hogy a nagy szellemek életútjának lapályos szakaszait is a zenit csillogása alapján ítélje meg. A „kései bölcsesség" elfogultsága föltehetőleg csak sajnálkozni tud azon, hogy 1872-ben Böhm Károly helyett Szász Béla jutott Kolozsvárott egyetemi katedrához. Böhm első életrajzírója, Kajlós (Keller) Imre – nyilván a „kései bölcsesség" sugallatára hallgatva – még azt az alaptalan kijelentést is megkockáztatta, hogy a pozsonyi versenytársa ellenében Szász Bélának

---

[5] *Böhm Károly székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen (1896. március 3-án).* Szellem és Élet, IV. évf. (1941), 4. sz. (június), 187.

csakis az „erdélyi összeköttetései" szerezhették meg az egyetemi tanári stallumot.[6]

Nagyon halkan ejtve a szót, mi is azt mondjuk, hogy bizonyára mind az egykori Ferenc József Tudományegyetem, mind a századforduló magyar teoretikus kultúrája számára jelentős haszonnal járt volna, ha az egyetem bölcseleti tanszékére 1872-ben Böhm Károly kerül. De sietünk mindjárt hozzátenni, hogy az ilyen feltételes megfogalmazásokat a tudományos igényű történetkutatás nem igen tűri meg. Minden históriкus, aki komolyan veszi a mesterségét, legyen bár csak a filozófiai eszmék vagy a szellemi műveltség számtartója, igyekszik messzemenően figyelembe venni a tárgyilagosság, illetve a tényszerűség követelményeit. A szóban forgó esetben is tárgyilagosaknak kell lennünk. Az új egyetemi tanszékek betöltése végett meghirdetett 1872-es minisztériumi versenypályázat egyebek között azt kérte a pályázóktól, hogy „okmányokkal ellátott leírásban" számoljanak be egész addigi tevékenységükről, tanári vagy irodalmi-tudományos téren elért eredményeikről. Ha megvizsgáljuk, mit tudott e tekintetben Böhm Károly 1872-ben fölmutatni, kiderül, hogy meglehetősen sokat és ugyanakkor fölöttébb keveset.

Sokat, mert a huszonhat éves fiatalember mögött – intellektusának magakereső nyughatatlanságával mérve a távolságot – 1872-ben már rendkívül hosszú út állott. A magyar filozófia történetében aligha találunk még egy gondolkodót, aki oly eltökélten törekedett volna arra, hogy önálló világlátást alapozzon meg és szemléleti szuverenitást küzdjön ki magának, s aki eközben oly sokszor élte volna át a szkepszis gyötrelmét, mint Böhm Károly. Még egészen fiatal, amikor kiábrándulván a vallásból, a lehető leglaposabb materializmus, egyfajta ateisztikus metafizika mellé szegődik[7], hogy aztán a XVIII. századi német aufklérizmus jeles képviselőjének, Lessingnek az írásai keltsék fel a figyelmét. Lessing művei után Kant munkáiban mélyed el, de rövid idő után

[6] Kajlós (Keller) Imre szerk.: *Dr. Böhm Károly élete és munkássága.* I. köt., Madách-Társaság kiadása, Besztercebánya 1913. 309.

[7] Bartók György: *Böhm Károly (Naplójegyzetek).* Athenaeum 1912. Első füzet, 3.; Kornis Gyula: *Magyar filozófusok. Tanulmányok.* Franklin Társ., Budapest 1930. 48.

azokat is félreteszi, mert úgy ítéli meg, hogy J. F. Herbart pszichológiai alapvetésű és pozitivista küllemű énfilozófiája jóval többet ér, mint a königsbergi bölcselő ismeretelméleti kriticizmusa.[8] Herbart után újabb kusza kanyarulatok és alkalmi kitérők következnek az alumnus Böhm Károly szellemi fejlődésében. Az arisztotelészi értelemben vett thauma és az önmagával szembeni igényesség Böhmöt folyvást új szellemi égtájak felfedezésére ösztökéli. Egy időre érdeklődése Fichte és Schelling felé fordul, majd Hegelt tanulmányozza, de aztán rátalál egy velük homlokegyenest ellentétes gondolkodóra, Feuerbachra, s a *Wesen des Christenthums* hatása alá kerül. A pozsonyi evangélikus teológia elvégzése után, 1868–69-ben Németországban kiegészítő tanulmányokat folytatván, itt is sokirányú érdeklődésről tesz bizonyságot. Göttingenben Rudolf Hermann Lotzetól, az ún. „induktív metafizika" szószólójától és az axiológiai értékeszme egyik első megfogalmazójától lélektant, a Schleiermacher nyomdokain járó s a bölcselet nagyrészt ancilla theologiae gyanánt értelmező Heinrich Rittertől újkori filozófiatörténetet, G. H. A. Ewaldtól, a jeles orientalistától, a keleti nyelvek és az ószövetségi exegézis tanárától zsoltármagyarázatot hallgat. Tübingenben a neokantiánus mozgalom elindítói közé tartozó Otto Liebmann természetfilozófiai és Hubert von Luschke antropológiai előadásait látogatja.[9]

A kielégíthetetlen tudásvágy, a szerteágazó intellektuális érdeklődés és a problematizáló gondolkodás bizonyos fokig minden alkotó életnek fontos előfeltétele, ám önmagában egyik sem értékteremtő. A megismerő elme heurékás csatangolásának kétségkívül megvan a maga szépsége és haszna, de érdemes művek nemigen maradnak utána. Így hát a sok itt egyszersmind keveset is jelent. Böhm Károly 1872-ben nagyon tömött filozófiai poggyásszal rendelkezett, de az addigi irodalmi-tudományos tevékenységét illetően a beszámolója nagyon szegényes lehetett. Magyar nyelven eladdig voltaképpen csak egyetlen írása jelent meg: a Tiszáninneni Református Egyházkerület tudományos közlemé-

[8] Bartók György: *Böhm Károly*. Franklin Társ., Budapest 1928. 36–37.
[9] Uo. 15.; Bartók György: *Böhm Károly* (Naplójegyzetek). i.h. 23.

nyeként kiadott Sárospataki Füzetek 1867-es évfolyamában látott nyomdafestéket *Az énnek fejtvénye* című tanulmánya.[10]

Dolgozatunk szerkezeti egyensúlyát és logikai rendjét tennők kockára, ha Böhm 1867–es tanulmányát megkísérelnők e helyütt részletesen ismertetni és kritikailag taglalni. Pedig igazán megérdemelné, hogy behatóan foglalkozzunk vele.[11] Noha Böhm nagyrészt a friss olvasmányait kivonatolja benne, a fejtegetései hellyelközzel eredeti felismeréseket is tartalmaznak s a vizsgált kérdések kapcsán itt-ott új összefüggéseket is felvillantanak. Fölöttébb figyelemre méltó például az a mód, ahogyan a sajátos emberi egzisztencialitás megnyilvánulásformájaként és ugyanakkor „a mindenség centrumaként" értelmezett *én* fogalmát megpróbálja az általános ontikai realitásként elgondolt *lét* fogalmából levezetni. Ugyancsak figyelmet érdemel az az elméleti-logikai séma is, amelyet – alkalmasint a „tiszta lét", a „levés" és a „lett lét" hegeli hármasának mintájára – az én ontogenezisének, illetve a „puszta én"-től, a „haladó én"-en át, a „kifejlett én"-hez vezető személyiségtörténetnek az átvilágítása végett szeretne megalapozni. A fogalom demiurgikus hatalmának vagy a lét és a létezők lényegi egységének hegeli koncepciója kapcsán kifejtett bíráló észrevételei éppúgy méltók lehetnének a részletesebb elemzésre, mint „az én veleje"-ként jellemzett szabadságra vonatkozó megállapításai. Itt azonban a meglehetősen terjedelmes, mintegy 65 folyóiratoldalra rúgó tanulmánynak csak a befejező részéből emelünk ki egy-két jellegzetes gondolatot. Böhm, akinek csaknem valahány későbbi írása már-már paradigmatikusan példázta a diszkurzív logika fegyelmét és a hagyományos filozófiák nyugalmas-meditatív hangvételét, az 1867-es bemutatkozó tanulmányát szerfölött indulatos mondatokkal zárta. A másodévet végzett teológus hallgató – tanulmányát 1867 július–augusztusában, Vágújhelyen töltött nyári nagyvakációja alatt állította össze[12] – az én szubsztanciális velejárójának tartott szabadság kapcsán az annak érvényre jutását akadá-

---

[10] Böhm Károly: *Az énnek fejtvénye.* Sárospataki Füzetek, XI. évf. (1867), 651–667, 747–796.

[11] A tanulmány bölcseleti tartalmát meglehetősen részletesen ismertette Bartók György: *Böhm Károly.* Franklin Társ., Bp. 1928. 44–49.

[12] Bartók György: *Böhm Károly (Naplójegyzetek).* i. h. 17.

lyozó társadalmi gyakorlat bizonyos – általa ismert – vonatkozásait is szóba hozta. Keserű, komor mondatokban számolt be arról az egyetemi tapasztalatról, hogy a katedrára lépő tanároknak, egyházi kötelmeik miatt, gyakran le kell mondaniuk a szabadságról. Magyarázataikban sokszor „mesterkélt exegézisekre kényszerülnek", mert miközben hűek akarnak maradni a tudományhoz, „a szimb. Könyvek" szellemét és a kinyilatkoztatások betűjét is szüntelen szem előtt kell tartaniuk. „Pedig nincs visszásabb s nevetségesebb törekvés – szó szerint idézzük a pártütő teológusnövendéket –, mint ha a tudomány az egyházi tan s a általában tekintélyek által vezettetik." Hivatkozván azokra – nyilván magamagát is közéjük sorolva –, akik „a lelkiismeret szabadságát alaki főelvüknek vallják", azt kérdezte Böhm, hogy ugyan már „hol van az emberi szabadságnak több helye s gyönyörűbb viadalmezeje, mint éppen a tudományban?"[13] Pál apostol leveleit idézve fejtette ki, hogy a szentírás szerint is „leginkább az okosság az, ami isteni". Bizonyára valami személyes sérelem is ott haraglott a szavaiban, midőn így zárta a fejtegetéseit: „Ha a lelkiatya nem restelli nálunk az »okosság« ellen formális keresztesháborút hirdetni, ha a lelkiatya a haladás ellen berzenkedik, nem nevetséges protestáns tünemény-e ez mai időben? [...] Vagy nem hallik-e ki ilyen támadásból, melyet egyik legérdemesebb dogmatanárunk ellen nemrég intéztek, azon nem protestáns szó: *rejicimus et damamus*, vagy a keretyéntelen és tudománytalan *anathema este*?"[14]

Nem lesz tán érdektelen megemlítenünk, hogy a Sárospataki Füzetek szerkesztője, Keiszler József, aki föltehetőleg maga is sokszor „végigjárta a lélek hosszát", mígnem a minorita tanítórend öltözékét fölcserélte a református lelkészek palástjával, s aki a Bodrog parti város református főiskolájának tanáraként határozottan hegeliánus nézeteket hirdetett, Böhm tanulmányához lapalji észrevételként a következőket fűzte: „E becses értekezletre csak azt jegyezzük meg, hogy a merev antropocentrikus világnézet mellett tanácsosnak véljük a theocentrikus világnézetet is megfi-

[13] Böhm Károly: *Az énnek fejtvénye.* i. h. 794.
[14] Uo. 795–796. Kiemelés az eredetiben.

gyelni. Különben az ily értekezleteket a tudomány nevében szívesen látjuk."[15]

"Ily értekezlet" azonban Böhm Károly tolla alól mintegy öt esztendeig több nem került ki. 1872-ig, Csernátony Lajos Tisza-párti politikai napilapjában, a nem túlságosan színvonalas, ám annál harsányabb és igen-igen népszerű Ellenőrben feltűnést keltő kritikát jelentetett meg Greguss Ágoston esztétikai tanulmányairól, Böhm egyáltalán semmit nem közölt. Így aztán amikor a kolozsvári egyetem létrehozásakor megpályázta annak filozófia tanszékét, az addigi irodalmi-tudományos tevékenységét illetően csak az 1867-es értekezést tudta felmutatni. A pályázatot, mint fenntebb már jeleztük, nem ő, hanem Szemerjai Szász Béla nyerte meg.

Szász Béla neve ma már a legműveltebb olvasóknak sem mond sokat. Csak a XIX. század hatvanas-hetvenes éveinek harmadrangú magyar költészetével vagy a „sötét világ" epikusának, Tolnai Lajosnak a közügyi hadakozásaival foglalkozó irodalomtörténészek tudnak esetleg valamit róla. Az értelmiség törekvőbb-igyekvőbb rétegének ama szokványos típusát képviselte – méghozzá egy olyan korban, amelyben a történelmi körülmények folytán, az átmenetiség kifejeződéseképpen sok minden szinte már eleve, úgyszólván strukturális szükségszerűséggel feledésre ítéltetett –, aki a maga tevékenységterületén, bármi legyen is az, tisztességgel helytáll, a munkáját küldetésnek tekinti s valamennyi föladatát zokszó nélkül teljesíti, rendre minden számára elérhető címet és rangot megszerez s némi társadalmi tekintélyre is szert tesz, ám néhány évvel a halála után már senki sem emlékszik rá. Jeles, a XIX. századi Erdély szellemi életében komoly szerepet játszó család sarja volt Szász Béla. A nagyenyedi, majd marosvásárhelyi református kollégium tudós tanárának, a jónevű természetkutatónak és literátus embernek, az egykori erdélyi reformmozgalom egyik prominens egyéniségének, Szemerjai Szász Károlynak volt a fia. Ő maga annak a hatvanas években színre lépő fiatal írócsoportnak a tagjai között tűnt fel, amely az eladdig túlsúlyban lévő petőfieskedőkkel ellentétben inkább Aranyt tekintette példaképének s az ő nyomdokain járva akart friss lendületet

[15] Uo., 796.

vinni a magyar irodalomba. Meglehetősen népes csoport volt: Riedl Szendétől, a baloldali hegelianizmussal is kacérkodó nyelvésztől és lapszerkesztőtől Dalmady Győzőig, a nemzeti talpraállás egykoron sokat szavalt poétájáig, s Zilahy Károlyig, az első Petőfi-életrajz írójáig sokan tartoztak hozzá. Nem valamilyen közös szándék vagy táborteremtő program, hanem elsősorban a nemzedéki együvétartozásból adódó ízlés- és szemléletbeli affinitás fogta össze őket. „Vallották, hogy új, modern irodalom kezdődik a hatvanas években, messzetekintő, egyetemes nézőpontú, a magánérdekeken felülemelkedő költészet."[16] Sokan eljutottak közülük a Petőfi- vagy Kisfaludy Társaság tagságáig, egyikük-másikuk még az akadémikusi címet is elnyerte, de figyelemre méltó alkotás csak elvétve maradt utánuk.

Ami Szász Bélát illeti, az ő lírája is csak annyit ért, mint korának egész epigon költészete, sőt meglehet, hogy még annyit sem. Miként a költői életművéről szóló, mindmáig egyetlen átfogóbb elemzés szerzője, Perényi József 1903-ban megállapította, Szász Béla lírájában itt-ott a csöndes kontempláció, a tűnődő gondolatiság is fölbukkant ugyan, de ő mégis mindenekelőtt „a szív érzelmeit zengte".[17] Versei jelentős részét a hitveséről és a hitveséhez írta – közbevetőleg megjegyezzük, hogy Mentovich Ferenc leányát, Mentovich Júliát vette 1869-ben feleségül –, valamint gyermekeiről és gyermekeihez – összesen tizenegy volt –, s általában a boldogságos családi élet mindennapi örömeiről. Perényi József szerint erőteljesen hatott a költészetére a múlt század népszerű amerikai poétája, H. W. Longfellow, s valóban elmondható róla is az, amit Szerb Antal Longfellowról írt: „azt adta, amit a polgári közönség várt a költészettől: meseközépkort, idealizmust, bölcs megnyugvást a fennálló rendben és egy szót sem arról, ami csakugyan van a világon".[18]

Szász Béla bágyadt-fakó költői-műfordítói munkásságában a mai olvasó számára alighanem a cigány folklór bemutatását célzó

---

[16] *A magyar irodalom története.* IV. Szerk. Sőtér István, Akadémiai Kiadó, Bp. 1965. 380.

[17] Perényi József: *Szász Béla élete és költészete (1840–1898).* Erdélyi Múzeum, XX. kötet (1903), 6. füzet, 285–300. és 7. füzet, 377–391.

[18] Szerb Antal: *A világirodalom története.* Magvető Kiadó, Bp. 1987. 621–622.

vállalkozása jelenti az egyetlen üde színfoltot. Wlislocki Henrik, a múlt század végének brassói születésű jeles cigánykutatója azt írta róla, hogy a cigány népköltészetnek „ő volt az első magyar ismertetője".[19] A Kisfaludy Társaság 1881 februári felolvasó ülésén terjesztette elő, s a Budapesti Szemle 56–57. számában jelentette meg Szász Béla *A rom (czigány) költészetből* című terjedelmes, több mint félszáz folyóiratoldalt betöltő tanulmányát.[20] A neoromantika hangulatát árasztó tanulmány részeként – illusztratív anyag gyanánt ágyazva be annak szövegébe – egész sor angol-, orosz-, spanyol- és magyarcigány dalt, románcot, szólásmondást és ún. „huncutságot" ültetett át magyar nyelvre. Bár a fordításait közvetítő nyelvek segíségével készítette, nem kétséges, hogy eredeti cigány folklórt tolmácsolt. Az angliai, orosz- és spanyolföldi cigány népköltészet bemutatása során főleg George H. Borrow, a XIX. század első felében Európa-szerte jól ismert, a kontinens csaknem minden országát végigbarangoló angol cigánykutató és teológus[21], valamint Charles G. Leland, a század második felében tevékenykedő amerikai etnológus és lírikus[22] gyűjtéseit használta,

[19] Wlislocki Henrik: *Cigányok.* Melléklet a Pallas Nagy Lexikona 4. kötetéhez, XXXV.

[20] Szász Béla: *A rom (czigány) költészetből.* Budapesti Szemle, XXVII. köt. (1881), 56. sz. 161–183.; 57. sz. 341–374.

[21] George Henry Borrow (1803–1881) a húszas évek végén és a harmincas évek elején, üstfoltozó és lópatkóló kovácsként cigánykaravánokhoz csatlakozva bebarangolta szinte egész Európát. 1833 és 1835 között Oroszországban időzött, lefordítván ezalatt mandzsu nyelvre az Újtestamentumot. 1835-től kezdve mintegy öt esztendőn át az Ibériai-félsziget és Marokkó falvait, illetve városait járta bibliaárusként. Valamikor a negyvenes évek közepe táján Magyarországon és Erdélyben is megfordult. Mint a *Romano Lavo-lil: Word-book of the Romany, or English Gypsy Language* című, 1874-ben megjelentetett könyvének az előszavából kiderül – Szász Béla nyomatékosan fölhívta rá a figyelmet – 1844-ben Kolozsvárott is gyűjtött cigány népköltészeti anyagot. Ugyanebben a könyvében, a 126–127. oldalon, egy cigány nyelvű imádság mellett ez olvasható – erre is Szász Béla figyelmeztet –: „The Lords Prayer in the Gypsy dialect of Tranilvania". Szász Béla: *i.m.* Budapesti Szemle, XXVII. köt. (1881), 56. sz. 179.; lásd még: *Encyclopaedia Britannica.* 3. köt. 923.

[22] Charles Godfrey Leland (1824–1903) a nyolcvanas években Hermann Antalnak, a Ferenc József Tudományegyetem jeles néprajztanárának a kíséretében, aki maga is behatóan tanulmányozta a cigány folklórt, Magyarországon is végzett romológiai kutatásokat. A Magyar Néprajzi Társaság, amely Hermann Antal és Hunfaly Pál kezdeményezésére és szervező munkája nyomán 1889-ben jött létre, őt

míg a magyarországi cigány folklórból Meltzl Hugó, Wlislocki Henrik és Friedrich Müller német nyelvű publikációi alapján[23] igyekezett ízelítőt adni. A bemutatott népköltészeti anyag kapcsán megfogalmazott elvi következtetéseire a modern antropológia és a kultúrák sokszínűsége iránti mai érzékenység is csak egyetértő igent mondhat. Ezt írta például: „E majdnem egészen természeti állapotban élő nép: a rom szellemvilága sem különbözik lényegében a kultúrfejlődés magas fokán álló népekétől [...], a szegény cigánynak is az fáj, ami nekünk, az kelti örömre, ami bennünket, sőt az ideális világnézlet elemei is csakúgy föllelhetők gondolatkörében, mint a miénkben."[24]

No de hát hol van itt a filozófia? – teheti föl joggal a kérdést a mai olvasó. Hol vannak Szász Bélának azok az érdemei, amelyek alapján neki ítéltetett egykoron, méghozzá Böhm Károly ellené-

---

is az alapító tagjai közé sorolta. – Vö.: *Encyclopaedia Britannica.* 13. köt. 899.; *Révai Nagy Lexikona.* 12. köt. 612.; Hermann Antalt illetően lásd még: Kós Károly: *Hermann Antal. Importanţa lui in mişcarea etnografică de la sfârşitul secolului al XIX şi începutul sec. XX.* Anuarul Etnografic al Transilvaniei pe anii 1957 şi 1958, 183–196.

[23] Meltzl Hugo 1877 elején indított kolozsvári közlönye, az Összehasonlító Irodalomtörténeti Lapok már az első évfolyamaiban is több cigány népköltészeti alkotást publikált. Ezeket 1878-ban Meltzl kétnyelvű kiadásban – eredeti szövegükkel és német átültetésben – füzetes formában is megjelentette. Lásd: *Jile romane. Volkslieder der transilvanisch-ungarischen Zigeuner. Originaltexte mit gegenüberstehenden Verdeutschungen.* Von Dr. Hugo von Meltzl, Klausenburg 1878.

Wlislocki Henrik (1856–1907). Kolozsvári egyetemi tanulmányait követően Rozsnyón tanárként dolgozott, közben pedig széles körű etnológiai és nyelvtudományi kutatótevékenységet folytatott. Később elhagyta a tanári pályát, egy ideig együtt kóborolt az országban egy cigány népcsoporttal, hogy belülről is megismerhesse annak életét. A cigány népköltészeti gyűjtéseit főleg az *Összehasonlító Irodalomtörténeti Lapokban* és a *Magazin für die Literatur des Auslandes* köteteiben közölte. Több összefoglaló munkát is írt a cigányokról.

Friedrich Müller (1834–1898). Neves osztrák nyelvész és néprajzkutató, bécsi egyetemi tanár. A Császári Tudományos Akadémia (Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften) 1869. január 20-i ülésén *Adalékok a rom nyelv ismeretéhez* címmel előadást tartott, s ennek keretében – alátámasztandó a mondanivalóját – öt cigány népmesét, huszonkilenc dalt és egy levelet mutatott be eredeti formájukban és német fordításban. Szász Béla Friedrich Müllernek ezt a közleményét használta a maga magyar nyelvű átültetéseihez.

[24] Szász Béla: *A rom (cigány) költészetből.* i.h. 56. sz. 167.

ben, a kolozsvári egyetem bölcseleti tanszéke? Böhm már korábban is említett első életrajzírója, Kajlós (Keller) Imre az 1872-es egyetemi versenypályázat eredményeiről szólván, nem mondta ugyan ki világosan, de félreérthetetlenül azt a megállapítást sugallta, hogy Szász Bélának semmi köze nem volt a filozófiához, s így merőben méltatlanul jutott a megpályázott kolozsvári katedrához. A malícia kétértelmű mosolyával idézte az irodalomtörténész Beöthy Zsoltot, aki Szász Béla költészetéről azt írta,hogy az „nemes és megnyugtató hangon szól az élet visszásságairól [...] és ritka melegséggel zengi [annak] apró örömeit", majd az idézethez a következő kiegészítést fűzte: igen, így van, „de a világ nagy kérdéseit, roppant mélységeit felfogó, tárgyaló, kifejtő filozófia tudományában [Szász Béla] számottevő sikerekre nem tudott rámutatni".[25]

Tárgyilagosságra törekedvén – több mint négy emberöltővel az itt vizsgált eszmetörténeti események után a tudományos munkának ezt az erkölcsi imperatívuszát immár episztemológiai bonyodalmak nélkül vállalhatjuk – kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy Szász Béla szellemi tájékozódására és szakmai intellektuális illetékességére nézve a dolgok egyáltalán nem úgy álltak, ahogyan Kajlós (Keller) Imre bemutatta őket. Az tagadhatatlan, hogy Szász Béla a filozófiában nem volt alkotó elme. Huszonhárom esztendős tanári pályafutása alatt valóban eredeti, tősgyökeres bölcseleti eszmét vajmi keveset hallhattak tőle a diákok. Mindazonáltal csak az elfogultság állíthat róla olyasmit, hogy a maga választotta szemléleti határokon belül nem mozgott otthonosan a filozófiában. A nagy különbség közötte és Böhm között nem abban állott, hogy az egyik ismerte a filozófia kérdéseit, a másik ellenben nem, hanem abban, hogy az egyik filozófus volt, gondolkodó a szó eredendő értelmében, a másik viszont közönséges filozófiatanár. Az értékteremtő szellemi készség és az értékközvetítő pedagógiai tevékenység társadalmilag-emberileg adott differenciái választották el őket egymástól. Ám 1872-ben e különbségek még nem voltak nyilvánvalóak közöttük. Ellenkezőleg. Tudományos-irodalmi

---

[25] Kajlós (Keller) Imre: *i. m.* 309.

megvalósításaikat tekintve ekkor még Szász Béla jóval Böhm Károly előtt járt. Igaz, hogy hat évvel idősebb is volt nála.

A párhuzamos életrajzok plutarkhoszi logikája, amelyet a dolgozattunkban itt szükségképpen követnünk kell, arra késztet, hogy legalább néhány bekezdésnyi terjedelmben visszatérjünk Szász Béla szellemi indulásához. Meg kell néznünk, hogy a Szemerjai Szászok körében már-már családi jellemvonásnak számító s nála is korán jelentkező írói-költői becsvágy mellett mikor támadt föl benne. S mennyire mélyreható volt a filozófia iránti érdeklődés.

A nagyenyedi református kollégium elvégzése után Szász Béla a pesti református teológiai akadémián folytatta tanulmányait, ahol a diáktársai között ott találjuk Thaly Kálmánt, Tolnai Lajost, Győry Vilmost, Zsilinszky Mihályt s a magyar szellemi kultúra és közélet egy sor más majdani kiválóságát. Ekkor még Szász Béla egész intellektusával Erató és Euterpé igézetében élt: a versírás múzsáinak igyekezett – miként már jeleztük nem sok sikerrel – elnyerni a kegyét. A pesti akadémiai éveket követően, mint mások is oly sokan ebben az időben, ő is Németországban folytatott kiegészítő tanulmányokat. S itt fordult az érdeklődése a filozófia felé. Az 1863–64-es tanévet a jénai egyetemen töltötte, ahol főleg a filozófiai fakultás óráit látogatta. „A világhíres Jéna nem más, mint egy kicsi, helyenként csapnivalóan felépített város, amelyben diákokon, professzorokon és filisztereken kívül senki sincs" – írta 1796-ban Schelling,[26] s ha Szász Béla 1863–64-ben ismerte volna a Saale-völgyi német egyetemi központnak ezt a jellemzését, ő is csak annyit fűzhetett volna hozzá, hogy „...igen, de micsoda diákok, micsoda professzorok és micsoda filiszterek". A jénai egyetemen, ahol egykoron Fichte és Hegel is tanított, a XIX. század második felében is roppant magas színvonalú bölcseletoktatás folyt. A filozófia itt még ez időben is az *episztémé episztemont* megillető tekintélynek örvendett. Szász Bélára kiváltképpen Kuno Fischer, akinek Baconról, Leibnizról, Spinozáról, Fichtéről írott monumentális monográfiáit ma is gyakran föllapozzák a filozófiatörténészek, s aki a Kantról szóló, 1860-ban közzétett nagy

---

[26] Idézi Arszenyij Gulüga: *Schelling*. Gondolat, Bp. 1987. 167.

munkája révén egyik elindítója lett az európai bölcseleti gondolkodásban jó ideig majd meghatározó szerepet játszó neokantiánus mozgalomnak, legalább annyira népszerű volt ekkor a jénai diákok körében, mint hatvan és egynéhány évvel korábban Schelling. Ő nyerte meg Szász Bélát életre szólóan a filozófiának. Érdemes lesz ezzel kapcsolatban kissé hosszabban idéznünk a huszonnégy esztendős fiatalember egyik jénai élménybeszámolóját. Egyebek között ezeket írta: „Soha az előadás oly ritka világosságát, könnyűd folyékonyságát és mégis mélységét, soha azt a határtalan uralkodást tárgya fölött, minőt Fischernél tapasztalok, és mondhatom, elragadtatással tapasztalok, nem láttam, sőt nem is sejtettem eddig." „A jénai egyetem legnagyobb terme szűk befogadni azokat, kik Fischer előadásait, s különösen Goethe Faustjáról hallani akarják. Aki csak teheti, hallani akarja ezt, s nem egy öreg ember ül mellettünk a padokban, szorgalmasan jegyzetelve a hallottakat; számos idevaló polgár ["filiszter"], sőt idegen[ek] is, kik csakis az előadásokért tették át lakásukat Jénába; az egyetem prorektora[27], s majdnem az egész egyetemi ifjúság képezi az előadások hallgatóságát, és még egy: [az] előadó atyja, nyugalmazott szuperintendens, ki legszorgalmasabb tanítványa fiának. Szép az, mikor a szó szoros értelmében zsúfolt teremben a fiú megjelen atyjával, s végighaladva a nagyon is szűk sikátoron, melyet a hely hiány amiatt álló hallgatók engednek neki, föllép trónjára, [leül] a tanári székre s [...] méltó önérzettel tekint szét. És aztán elkezd beszélni a legnagyobb tűzzel és mégis nyugodtsággal, a legnagyobb gyorsasággal és mégis érthetőséggel."[28]

Szokatlan műfaji karaktere volt Szász Béla írásainak, amelyből ezt az élménybeszámolót itt idéztük. Bizonyos fokig már az írás fogantatása is rendhagyónak mondható. Keletkezéskörülményei és szövegszerkezete a XIX. század derekának magyar bölcseleti kultúrájáról, annak erényeiről és fogyatékosságairól is sok mindent elárulnak. Szász Béla Jénában rendszeresen látogatta Kuno

---

[27] Az egyetem rektora csak azért nincs ott – jegyzi meg a lap alján Szász Béla –, mert ez a tisztség a patrónusi szerepet is betöltő mindenkori weimari uralkodó herceget illeti meg.

[28] Szász Béla: *Fischer Kuno Goethe Faustjáról. Nyílt levelek Szász Károlyhoz.* Budapesti Szemle, Új folyam, III. köt. (1865) 4.

Fischer Goethe-kollégiumát, igyekezett szó szerint lejegyezni mindent, amit a német filozófiatörténész a *Faust*ról mondott, a jegyzeteit pedig – miután Fischer előzetes beleegyezésével átültette magyarra őket – levélsorozat formájában rendre elküldte a testvérbátyjának, Szász Károlynak. A „bölcseleti misszilisekből" – teljes terjedelmükben kötetnyire rúghattak – Szász Károly kiemelte a legérdekesebbnek tartott részeket, bevezetőféleségnek hozzájuk illesztette Szász Béla jénai „helyszínrajzát", s az így kapott szöveget az utóbbi neve alatt 1865-ben megjelentette a Budapesti Szemlében. Ez volt Szász Béla első filozófiai publikációja, már amennyire azt egyáltalán az övének lehet tekinteni. Nem sokkal később, ugyancsak 1865-ben Szász Béla a jénai egyetem professzorának egy másik értekezését is megismertette a magyar olvasókkal: lefordította és a Sárospataki Füzetekben, amelyet akkor már Erdélyi János szerkesztett, közreadta Kuno Fischernek a Fichte-centenárium alkalmából, 1862. január 12-én elhangzott nagy ünnepi beszédét.[29]

A Kuno Fischer Faust-értelmezését bemutató, félig-meddig fordításként is fölfogható misszilisszerű szöveget a Budapesti Szemlében valaki így datálta: *Jéna, 1865. április 5.* Bizonyára a közreadójától, Szász Károlytól származott ez a dátumozás, aki a „levélkompiláció" műfaji hitelességét és tartalmi egyöntetűségét akarta ilyenképpen is alátámasztani. Szász Bélától nemigen származhatott, mert a rendelkezésünkre álló adatok tanulsága szerint az 1864–65-ös tanévben ő már nem tartózkodott Jénában: az utrechti egyetem teológiai, történettudományi és filozófiai kollégiumait látogatta. De bárki vetette is oda a Budapesti Szemlében megjelent szöveg végére Kronosz hitelesítő jegyét, annak itt önmagában véve különösebb fontossága nincs. De annál nagyobb a jelentősége annak az asszociációs és hermeneutikai mezőnek, amely a minket e helyütt foglalkoztató kérdések kapcsán az említett dátum, 1865. április 5., és egy másik, két héttel korábbi időpont, 1865. március 22. között alakul ki az eszmetörténeti meg-

[29] *Fichte János Gottlieb:* Közli Szász Béla, Sárospataki Füzetek, Új folyam, II. évf. (1865) 107–164. Bármilyen furcsa, de ez esetben is csak az értekezéshez fűzött előszóból derül ki, hogy voltaképpen ki annak a szerzője. A Füzetek tartalomjegyzékében csupán csak a fordító Szász Béla neve szerepel.

közelítésben. Ez utóbbi napon csupán annyi történt, hogy Tolnai Lajos, aki a pesti diákévek idején nem csak akadémiai diáktársa, hanem amolyan szellemi szövetségese is volt Szász Bélának, levelet írt egyik közös barátjuknak, Szász Gerőnek, a későbbi kolozsvári református lelkésznek. Az évődő, tréfás hangvételű levélben egyebek között ez állt: „Szász Béla végképp filozófus akar lenni! Marha! Majd megmosom!"[30]

És Szász Béla végképp filozófus lett. Végképp, de korántsem kizárólagosan. A költészethez, mint már az előzőekben szóltunk róla, élete végéig hűséges maradt, ámbár Erató és Euterpé inkább csak incselkedett mindig vele. Tanári pályáját gyermekségének színhelyén, családi-rokoni kötelmeinek közelében, Marosvásárhelyen kezdte, abban a városban, amelyről 1873-ban Réthi Lajos, a Vasárnapi Újság alkalmi munkatársa nem kevés túlzással, de nem is egészen alaptalanul azt írta – fölemlítvén a régiek közül Bolyai Farkas és Köteles Sámuel, továbbá az akkoriban elhunyt Péterfi Károly, valamint Molnár Sámuel, Molnár János meg Mentovich Ferenc nevét –, hogy „ott nemcsak minden társadalmi osztálynak de minden utcának és minden szomszédságnak megvan a maga elismert philosophusa [...], ott még a vendéglőkben is csupa philosophusi tárgyakról foly a vitatkozás".[31] Az erdélyi református egyház főkonzisztóriuma 1865. október 8-án Szász Bélát megválasztotta a marosvásárhelyi református kollégium bölcseleti tanszékének rendes tanárává, s ő 1866 őszén, utrechti tanulmányai befejeztével s néhány hónapi nyugat-európai „peregrináció" után el is foglalta az állását.[32] Az 1866. szeptember 5-én megtartott székfoglaló előadásából, amely a következő évben *A tudalom kérdése* címmel a Sárospataki Füzetekben nyomtatásban is megjelent[33], az akkoriban már a magyar filozófiai irodalomban is mind határozottabban teret hódító antihegeliánus szellem sejlett elő. Az

---

[30] *Tolnai Lajos két levele Szász Gerőhöz.* Közli Dávid Gyula. Igaz Szó, III. évf. (1955) 10. sz. 96.

[31] Réthi Lajos: *A philosophusok városa.* Vasárnapi Újság, XX. évf. (1873), 13. sz. (márc. 30.), 154.

[32] Koncz József: *A marosvásárhelyi ev. ref. kollégium története.* Marosvásárhely 1896. 472.

[33] Szász Béla: *A tudalom kérdése.* Sárospataki Füzetek, XI. évf. (1876), 1–35.

elméleti-bölcseleti tartalmát tekintve elég vérszegény – a tanári beiktatások egykor szokásos ünnepi rendjéhez és retorikájához igazodó – előadás Mihályi Károly, nagyenyedi pályatárs, 1864-ben kiadott *Származtató Philosophiá*ját[34] vette védelmébe az azt elmarasztaló szakmai bírálatokkal szemben. Mihályi munkájának abban vélte fölfedezni legfőbb értékét – az erre vonatkozó megállapítását dőlt betűkkel még ki is emelte –, hogy az általa nyújtott pszichológiai alapvetésnek döntően *tapasztalati jellege* van. Aki a XIX. század eszmetörténeti fejleményeit, ha mégoly vázlatosan is, de ismeri, annak nagyon sokat mond az a tény, hogy Mihályi kritikusaival vitázván, Szász Béla az érveit nagyrészt Hegel egyik hajdani ellenlábasától, az empirista nézeteket valló, s a filozófiát herbarti módon a pszichológiával egybeházasító Friedrich E. Benekétől kölcsönözte.

Szász Béla csak mintegy négy esztendőt töltött tanárként Marosvásárhelyen, ám ez elegendő volt ahhoz, hogy a város társadalmi és művelődési életében számottevő tekintélyre tegyen szert. Bekapcsolódott az ekkoriban szinte mindenkit magával sodró – ne feledjük, a kiegyezés körüli években vagyunk – politikai küzdelmekbe, s egyik legkövetkezetesebb szószólójává lett az Erdélyrészi Deák-párt törekvéseinek. Különösen az után nőtt nagyra a társadalmi reputációja, hogy 1869 elején megindította a Székely Hírlapot[35]. A heti két alkalommal megjelenő önmagát az alcímében „politikai s vegyestartalmú közlöny"-ként meghatározó, bevallottan Deák-párti újság impresszumában laptulajdonosként is

---

[34] Teljes cím: Mihályi Károly: *Származtató philosophia tanfolyama tanuló növendékeknek kézikönyvül, de egyszersmind tanultaknak is elmélkedési tárgyul, azonban minden mívelt magyar embernek is érthető olvasmányul.* Első kötet. Az egész tanfolyam első és második könyve (Első könyv: *Útbaigazító tájékozások.* Második könyv: *Lélektani alap a philosophiai tudományokhoz*). Stein János Erd. Múz. Egylet könyvárus tulajdona, Kolozsvárott 1864. Munkája második könyvének végén Mihályi Károly *Észtan* címen ígéri be a harmadik könyvet. Szinnyei József életrajzi lexikona úgy tudja, hogy ez is, akárcsak a negyedik könyvnek szánt *Erkölcs- és jogtan* kéziratban maradt az utókorra.

[35] A Székely Hírlap beköszöntő száma 1869. január 6-án jelent meg. Szerkesztői beharangozójában Szász Béla leszögezte, hogy „nem a pesti lapoknak akar utánasántikálni", vagyis nem az ún. nagypolitika híreit akarja három-négy nap késéssel közölni, hanem a helyi érdekek és viszonyok szem előtt tartásával kívánja a Deák-párt törekvéseit képviselni.

és felelős szerkesztőként is Szász Béla neve szerepelt, ám bizonyos jelek arra utalnak, hogy a lap dolgaiba Mentovich Ferencnek is jelentős beleszólása lehetett.

Aki politizálásra adja a fejét, annak alá kell vetnie magát az úgynevezett „közérdek" minduntalan változó parancsainak. Valószínű, a pártraison is közrejátszott abban, hogy 1870 áprilisában Szász Béla a Székely Hírlap szerkesztését átadta Horváth Gáspárnak – ő is a református kollégium tanára volt[36] –, majd ugyanezen év decemberében átköltözött Kolozsvárra, itt vállalt tanári állást, s 1871 elején itt indított Deák-párti napilapot. A Kelet címen megjelentetett politikai és közgazdasági lap[37] jóval magasabb színvonalú volt, több szellemi frissességet sugárzott és szélesebb közügyi látókörről tett tanúságot, mint a Marosvásárhelyen hagyott újságja. Rendszeresen közölt benne Berde Áron és Dózsa Dániel, Gyarmathi Sámuel és Kővári László, Mentovich Ferenc és Teleki Domokos, s az egykori erdélyi magyar művelődési élet jó néhány más jeles képviselője. Nem kétséges, hogy ha akadna vállalkozó, aki filológushoz illő türelemmel és megfelelő eszmetörténeti tájékozottsággal számba venné mindazt, ami a Kelet hasábjain természetismereti és közgazdaságtani, filozófiai és történettudományi, állam- és társadalombölcseleti témák kapcsán a hetvenes években megjelent, nagyon sokszínű és roppant érdekes elméleti-publicisztikai anyagot hozhatna felszínre. Egy ilyen vállalkozás minden bizonnyal hozzájárulna az itt-ott még szakmai körökben is föl-föl bukkanó tévhitnek az eloszlatásához, mely szerint a magyar teoretikus kultúrában még a múlt század második felében is vigasztalan sivárság uralkodott.

Újólag visszaérkezvén 1872-höz, a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem létrehozásának esztendejéhez, ismét fölvetődik az a kérdés, hogy a szó szűkebb értelmében vett filozófia művelésében – túl azon, amiről eleddig már beszéltünk – mit tudott fölmutatni Szász Béla. Miként az előzőekben már jeleztük, Szász Béla intellektusából hiányzott az az „isteni szikra", szellemi habitusa nélkülözte az eredetiségnek azt a – lélek legmélyéről

---

[36] Vö. Koncz József: *i.m.* Horváth Gáspár az 1870. április 2-i számtól kezdve vette át Szász Bélától a Székely Hírlap szerkesztését.

[37] A lap első száma 1871. január elsején látott nyomdafestéket.

feltörő – igényét, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy bárkiből is igazi alkotó ember lehessen. Filozófiai munkálkodásában lényegében mindig azon az úton járt, amelyen 1865-ben, a „jénai publikációival" elindult: az értékteremtés helyett inkább az értékközvetítés föladatát vállalta magára.

A szellemi fejlődés diakronikus folytonosságát és szinkronikus együttemüségét – a korszerűség feltételeit – biztosító értékdinamika szolgálata egyáltalán nem lebecsülendő része az értelmiségi munkának. Az egyetemes bölcseleti irodalom jelentősebb alkotásainak magyar nyelvre való átültetése kiváltképpen fontos volt abban a korban, amelyet egyik 1984-es tanulmányában Kiss Endre „a magyar filozófia megalapításának kora"-ként jellemzett.[38] Mindenesetre a hetvenes évek elején Szász Bélának volt e tekintetben egy olyan megvalósítása, amelyre az 1872-es minisztériumi versenypályázaton is méltán hivatkozhatott: a Tudományos Akadémia megbízásából lefordította magyarra John Stuart Mill háromkötetes nagy „tapasztalati" logikáját. Legyünk pontosak: az angol filozófus mintegy másfél ezer oldalas munkájának a fordításán 1872-ben Szász Béla még dolgozott; *A deductiv és inductiv logika rendszere mint a megismerés és a tudományos kutatás módszerének előadása* címmel kiadott fordítás első kötete 1874-ben, a harmadik kötete pedig 1877-ben került az olvasók asztalára.[39] Más magyar fordítása Mill *System of Logic*jának mindmáig nincsen.

Nem lesz tán fölösleges itt közbevetőleg megjegyeznünk, hogy Mill átültetésének és megjelentetésének a tárgyalt időszakban nem pusztán toretikus relevanciája volt, hanem egyszersmind csöndes állásfoglalásként is tételeződött abban az elméleti módszertani vitában, amely Eötvös József nagy államtudományi művének, *A XIX. század uralkodó eszméinek...* a közreadása, vagyis a század dereka óta szinte szakadatlanul zajlott a magyar tudományosságban. A vita középpontjában – mint ismeretes – az a kérdés állott, hogy mi a szerepe, s egyáltalán lehet-e üdvös szerepe a deduktív módszernek a tudományos megismerésben, vagy pedig a tudo-

[38] Kiss Endre: *A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig.* Magyar Filozófiai Szemle, 1984, 1–2. sz. 26–28.

[39] Mill János Stuart: *A deductiv és inductiv logika rendszere mint a megismerés és a tudományos kutatás módszerének előadása.* I–III. kötet, Budapest 1874–1877.

mánynak csakis az indukcióra szabad hagyatkoznia. Mill logikája, amely voltaképpen nem is logika, hanem inkább metodológia és tudománytan volt, határozottan az indukció mellett tette le a garast, ámbár ugyanakkor elismerte, hogy jó néhány alapvető kérdést a kutató elme csak deduktíve képes megközelíteni. Ma már nehéz lenne megmondani, hogy a szóban forgó elméleti-módszertani vita mennyire nyomott a latban, midőn a Magyar Tudományos Akadémia Mill munkájának a kiadása mellett döntött. Az azonban bizonyos, hogy a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején Szász Béla számára még fölöttébb rokonszenves volt Mill tudományfölfogása.

Szász Béla másik fontos fordítói vállalkozására annak a az irányváltásnak a jegyében került sor, amely – a magyar bölcseleti kultúra csaknem egészére jellemző egykori hangsúlyeltolodásoktól nyilván korántsem függetlenül – a hetvenes évek vége felé az ő szellemi tájékozódásában is bekövetkezett. Mintha Kuno Fischer nézetei, akinek az előadásaiért Jénában olyannyira lelkesedett, húsz év múltán keltettek volna visszhangot benne: eltávolodván attól a „tapasztalati" világfelfogástól és episztemológiai látásmódtól, amelyet a marosvásárhelyi székfoglalója és Mill tolmácsolása idején még kétségkívül a magáénak vallott, ő is Kant európai redivivusának hazai szószólói közé lépett. A nyolcvanas évek elején Szász Béla átültette magyar nyelvre a königsbergi bölcselő *Grundlegungen zur Methaphysik der Sitten* című, 1875-ben kiadott morálfilozófiai munkáját, legalább annyira jelentős bölcselettörténeti teljesítményt nyújtva vele, mint John Stuart Mill logikájának a lefordításával. Kant művéhez, amely *Az erkölcs metaphysikájának megalapítása* címmel az Erdélyi Múzeum-Egylet Bölcselet-, Nyelv- és Történelemtudományi Szakosztályának a kiadványaként jelent meg[40], Szász Béla figyelemre méltó

[40] Kant Immanuel: *Az erkölcs metaphysikájának megalapítása.* Az 1876. évi második, szerző által átnézett kiadása után fordította és bevezetéssel ellátta Dr. Szász Béla, az Erdélyi Múzeum-Egylet Bölcselet-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának kiadványai, II. kötet, 3. füzet, Kolozsvár 1885. 179–265. Mint ismeretes, korunkban az ún. számon tartó tudat működésében igen komoly zavarok vannak. Talán ez a magyarázata annak is, hogy Szász Bélának erről az egykori fordításáról manapság még azok sem tudnak, akiktől ez a leginkább elvárható volna. A königsbergi bölcselő három nagy morálfilozófiai munkája – *Az erkölcsök*

bevezető tanulmányt is fűzött. A kanti filozófia általános szemléleti jellemzőiről szólván, különösen részletesen taglalta a transzcendentalizmus időszerűnek vélt ismeretelméleti vonatkozásait, az a priori formák és kategóriák tanának a pozitivizmussal szembesarkítható következményeit. A *Grundlegungen* fordítója határozott hangon bírálta azokat – helyenként szarkasztikus stíluselemekkel is nyomatékosítva mondandóját –, „kik rendszeröket a való megismerésének s magukat pozitivistáknak nevezték el", s „kik *minden* lényegre vonatkozó megismerést elutasítanak", mert balga mód azt hiszik, hogy az emberi lét átvilágításához elégséges „a gyakorlati életben oly kiválóan hasznosnak bizonyult eszközöket, a mérleget, a mikroskopiumot, a retortát és vegyi kémszereket" igénybe venni. Akik a pozitív tudományokra esküsznek és mindent kísérletezéssel akarnak eldönteni, azok is előbb-utóbb rájönnek – állapítja meg a továbbiakban Szász Béla –, „hogy az ágyat rövidre szabták még a maguk számára is"; hisz mihelyt értelmezni-magyarázni kezdik a dolgokat, mindjárt olyan tényezőket is kénytelenek segítségül hívni, amelyeket azelőtt „a theológiai világnézet segédeszközeiként kigúnyolának", vagy amelyeket „az üres metafizikai világnézet önkényes tanulmányaiként kipellengérezének".[41]

Szász Béla huszonhárom esztendeig szolgálta a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen a felsőfokú képzés, jelesül a filozófiai oktatás ügyét. Túlságosan literátus lélek és rapszodikus szellem volt, s a közügyi szenvedély is túlontúl izzott benne ahhoz, hogy valóban filozófus válhasson belőle. Filozófiatanárként azonban igyekezett mindvégig tisztességgel végezni a dolgát. Az egyetem bölcsészet-, nyelvtudományi és (86–87-ben) a dékáni, öt tanéven át pedig (1876–77-ben, 80–81-ben, 84–86-ban és 87–88-ban) a prodékáni tisztséget is betöltötte. Az 1890–91-es tanévben ő volt

---

metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, valamint *Az erkölcsök metafizikája* – a Gondolat Kiadó jóvoltából, Berényi Gábor átültetésében, 1991-ben közös kötetben került kiadásra. A kötet fülszövege a három klasszikus mű közül korábban csak *A gyakorlati ész kritikája* jelent meg magyarul. Mintha *Az erkölcsök metafizikájának alapvetését* Szász Béla nem fordította volna le már a múlt század nyolcvanas éveiben magyarra.

[41] Uo. 181–183. Kiemelés az eredetiben.

az egyetem *magnificus rectora*, a 91–92-es tanévben pedig prorektori megbízatást kapott.[42] Nem sokkal később gyógyíthatatlan betegség támadta meg a szervezetét, súlyos idegbaj lépett föl nála. Az 1894–95-ös tanévben már nem tudta megtartani az óráit, helyettesítőként Meltzl Hugónak kellett átvennie azokat tőle.[43] 1895. december 22-én a vallás- és közoktatásügyi miniszter előterjesztése alapján az uralkodó Szász Bélát nyugdíjazta.[44] Két és fél év múlva, 1898. július 7-én a Ferenc József Tudományegyetem bölcsleti tanszékének „szálláscsináló" professzora meghalt.[45]

Az egyetem vezetői és elöljárói már Szász Béla betegségének a súlyosbodása idején megtették a szükséges lépéseket a gazdátlanul maradt tanszék betöltése végett. Schneller István, a neveléstudományi katedra kiváló tanára volt az, aki fölhívta a kartársai figyelmét Böhm Károlyra, s javasolta, hogy őt hívják meg a bölcseleti tanszékre. Böhm ekkor már úgyszólván országosan ismert és elismert gondolkodó volt. Senki sem vonhatta kétségbe a szakmai kompetenciáját. Némi kelletlenkedés után a vallás- és közoktatásügyi minisztérium is elfogadta az egyetem tanári tanácsának javaslatát.[46] 1896. január 29-én kelt az a királyi határozat, amely az illetékes miniszter, Wlassics Gyula előterjesztése alapján Böhm Károlyt, a budapesti ágostai evangélikus főgimnázum igazgatóját

---

[42] Perényi József: *i.m.* 292.

[43] Noha Meltzl Hugó az egyetemen a német irodalomtörténet tanára volt, s egyébként is elsősorban irodalmi kérdésekkel foglalkozott, a bölcselet problémái sem voltak teljesen idegenek tőle. Filozófiai érdeklődését jól jelzi, hogy a létrehozott új egyetem első (1872–73-as) tanévének második szemeszterében *Schopenhauer Arthur élete, művei és helyzete a német irodalom történetében* címmel tartott kollégiumot. A kollégium bevezető előadása, amely *Schopenhauer bölcseleti elődei* címmel 1873-ban nyomtatásban is megjelent, Meltzl fölöttébb széles körű, a kortárs szakmabeliekével is egybevethető filozófiai tájékozottságáról tanúskodik. Az 1894–95-ös tanév első szemeszterében, elvállalván a beteg Szász Béla helyettesítését, *A philosophia történetének rövid átnézete Thalestől Eötvös Józsefig, különös tekintettel a terminológiára* címmel hirdette meg bölcseleti előadásait. Bevezető előadását *A philosophia fogalma új szempontból* címmel 1894. október 30-án tartotta. Lásd Kerekes Sándor: *Lomnitzi Meltz Hugó 1846–1908*. Budapest 1937. 25–26., 125.

[44] Erdélyi Múzeum, XIII. kötet (1896), III. füzet, 141.

[45] Erdélyi Múzeum, XV. kötet (1898), VII. füzet, 409–411.

[46] Kajlós (Keller) Imre szerk.: *i.m.* I. kötet, 309–310.; Bartók György: *Böhm Károly*, Budapest 1928. 19.

kinevezte a kolozsvári egyetemre a bölcselet rendes tanárává.[47] Alig egy hónappal később, 1896. február 26-án Böhm Károly az egyetem prorektora, Meltzl Hugó előtt letette a hivatali esküt.[48] Öt napra rá, 1896. március 3-án – ekkoriban mintha kissé más, valamelyest talán lassúbb, kimértebb, de egyszersmind fegyelmezettebb lett volna a világ üteme, mint manapság – a jeles filozófus megtartotta egyetemi székfoglaló előadását.

*

Tűnődvén azon, hogy ezt az alapjában véve befejezetlen, illetve csak részben bemutatott dolgozatomat mivel zárhatnám le a legméltóbban, s tudományos rendezvényünk céljaihoz a leginkább illő módon, a Kajlós (Keller) Imre szerkesztésében, 1923-ban kiadott Böhm-monumentum egyik szubjektív hangvételű írásának néhány mondatánál állapodtam meg. Az írás szerzője Králik Lajos, a XIX. század végének és a XX. század elejének neves jogtudósa, a címe pedig így hangzik: *Egy gyermekkori barát Böhmről (Adalékok Dr. Böhm Károly életéhez)*. Egyebek között ez olvasható benne: „A kolozsvári egyetemi élet nagy áldás volt Böhmre nézve. Az a szótlan, komoly, szinte komor ember, aki Pesten a gimnázium gondját viselte, kissé felvidult." „Megelevenedett. Szinte megjött a régi jókedve. A kolozsvári egyetem tanári kara büszkén, önérzéssel tekinthet arra, hogy felismerte Böhm nagy tehetségét, erejét, és hogy ezt a nagy erőt illő módon a neki megfelelő helyre, az egyetemi tanárságra meghívta. Az ország hálával tartozik a kolozsvári egyetem tanári karának azért, amit Böhm Károly meghívásával tett. Böhm hálája tudva van. Azt mondta nekem: »Nagy szerencsém volt ez a Kolozsvár! Új, dicső életet kezdtem élni!«".[49]

---

[47] A kinevezési okirat szövegét lásd: Kolozsvár, X. évf. (1896), 45. sz. (febr. 24.).
[48] Kolozsvár, X. évf. (1896), 48. sz. (febr. 27.).
[49] Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *i.m.* I. kötet, 356.

Perecz László

Böhm Károly nyelve

A következő referátum kiindulópontja a Böhm ismerői körében köztudomású tény: a jeles szerző terminológiájának és nyelvhasználatának archaikus jellege. Böhm, a korszak filozófiájának akár középszerű teljesítményeihez képest is alighanem a századforduló legjelentősebb hazai filozófusa nyelvileg idejétmúltnak látszik. Tudjuk, ez a korszak a magyar filozófiai terminológia egységesedésének és modernizálódásának korszaka: ez idő tájt alakul ki a filozófiai szaknyelv lényegében ma is használatos terminológiakészlete. Az ő művei ezzel szemben mintha nem is ekkor – a múlt század utolsó harmadában és e század első évtizedében – születtek volna: a bölcseleti műnyelvfejlődés korábbi korszakához tartozónak tűnnek.

Hogyan is miért?

Az előadás három szinten közelít a válaszhoz. Az első Böhm és a nyelvprobléma viszonyát járja körül, a második két böhmi terminust vesz szemügyre, a harmadik pedig két magyarázó elméletet vázol föl.

1.

Böhm és a nyelvprobléma viszonya kapcsán három dologra utalhatunk: az életrajz tényeire, a filozófiai alaptörekvésre, illetve a Böhm-irodalom vonatkozó reflexióira.

Az életrajzi tények legfontosabbja az az ismeretes körülmény, hogy Böhm nem magyar származású. Felvidéki német polgárcsaládban született, s tizenhárom éves koráig alig tudott magyarul. Elemi iskoláit németül végzi, első olvasmányélményei a német kultúrához kötik, legkorábbi irodalmi kísérleteit német nyelven fogalmazza. A magyar választott nyelv számára: a magyar nyelvet nem reflexióra nem szoruló, élményszerű közegként ismeri meg tehát. Figyelemreméltó adalék, hogy – mint tanítványai megerősí-

tik – magyar beszéde élete végéig idegenes hatást kelt. Előadásain árnyalt magyarsággal fogalmaz, ám beszédén, a kiejtésben és a mondatszerkesztésben egyaránt érződik: a magyar nyelvet tanulta csupán. „Kiejtésén – olvassuk a tanítvány visszaemlékezését –, különösen az első órákban, míg meg nem szokták, még mindig lehetett érezni idegen anyanyelvűségét, kivált a magyar mély hangú 'a' hangzós szavak kiejtésében; de a megfelelő magyar szavaknak és kifejezéseknek mindig birtokában volt, s azok jelentéseinek legfinomabb árnyalatkülönbségeit is tisztán kiéreztette. Mondatainak szórendjében is volt valami németes, de nem gondolatai megértésének róvására." Idegennyelvűsége, pontosabban nyelvezetének idegensége-különössége egyik akadálya lehet zavartalan kortársi recepciójának is. Közeli munkatársának vélekedése szerint „pályatársai eleinte nem értik kutatásainak jelentőségét, következőképp nem is érzik szükségét, hogy belemerüljenek *nyelvezetébe,* problémáiba".

Filozófiai alaptörekvése – mint ismert – sajátosan magyar nemzeti filozófiai rendszer megteremtése. A nyelvválasztás egyben kultúraválasztást is jelent számára: tevékenységét ífjúkorától kezdve a nemzeti kultúraépítés fogalmi keretei között határozza meg. Nem egyszerűen a bölcseleti rendszerképzést tekinti tehát munkássága céljának, hanem éppenséggel a par excellence magyar bölcseleti rendszer kidolgozását. Az életút vonatkozó adatai és dokumentumai jól ismertek. 1866-ban, húszévesen – ekkor még német nyelven vezetett – naplójában tesz ünnepélyes fogadalmat. „Teljesen a philosophiának szentelem magam... Dolgozni akarok. Legyen Magyarországnak is egy önálló philosophiai rendszere, amely eddig még hiányzik. Ó, ezek a tervek, amelyek olykor-olykor lelkem előtt felmerülnek, oly csábítóak, oly erősek, hogy nem vagyok képes nekik ellentállni. Kell nekem Magyarországon a philosophiát új útra terelni, új korszakba kell lépnie általam, vagy meg kell halnom." 1879-ben határozottan visszautasítja német kiadójának ajánlatát, hogy tervezett fő művét írja németül. 1882-ben megalapítja – s három esztendeig társfőszerkesztőként irányítja – a filozófiai tudományosság első hazai orgánumát, a Magyar Philosophiai Szemlét, a pozitivizmus és a kriticizmus egyeztetésének konkrét programjával, de a hazai-nemzeti szakkö-

zönség megteremtésének átfogóbb célját szem előtt tartva. 1896-ban, kolozsvári székfoglaló előadásában, ismert nézetét élesen újrafogalmazva, határozottan állást foglal a filozófiai művek magyarra fordításának gyakorlata ellen. „Némelyek azt hiszik, hogy idegen műveket kell átültetni, s e tekintetben a Tud. Akadémia sokat tett az idegen filozófiai termékek fordíttatásával" – mondja az Alexander–Bánóczi-féle Filozófiai Irók Tárára utalva. „Ezt én a magam részéről petitio percipiinek tartom. E művek megértése ui. már felteszi a filozófiai képzettséget. Nekünk hát önálló munkásságra kell igyekeznünk, mégpedig kritikai alapon."

Böhm és a nyelvprobléma viszonyának vizsgálata talán a Böhm-irodalom egyik búvópatakának minősíthető. A búvópatak két végpontja Csűry Bálint tanulmánya és Hajós József könyve. Csűry Bálint, a legifjabb Böhm-tanítványok egyike, a későbbi jelentős nyelvjáráskutató professzor már 1913-ban Böhm ismeretelméletének nyelvtudományi relevanciája mellett érvelt. A nyelvtudományt axiológiai tudománynak minősítve analógiát állapít meg a böhmi Én megismerésfejlődési fokozatai és a nyelvtudomány fejlődéstörténetének szakaszai – a leíró grammatika szakasza, az összehasonlító grammatika szakasza, illetve az „elméleti" szakasz – között. Hajós József 1986-ban a további kutatás lehetséges irányaként jelöli meg Böhm terminológiájának közelebbi vizsgálatát. A böhmi rendszert a dialektikához, a filozófiai realizmushoz és a modern humanizmushoz fűző kapcsolatok mellett többek között elemzés tárgyává tehető úgymond Böhm „szakszókincse" is.

2.

A részletező argumentáció teljesíthetetlen próbálkozása helyett példaként vizsgáljunk meg közelebbről két sajátképpen böhmi fogalmat: az öntét és a projekció fogalmát. Tudvalévő, a böhmi rendszer szempontjából fundamentális fogalom mindkettő. Részben átfedik egymást, részben azonban eltérnek egymástól. Az eltérést főként a fogalomhasználat különböző kontextusa magyarázza: az öntét a kriticizmus és a pozitivizmus szintézisét megkí-

sérlő „korai" Böhm, a projekció a deontológiai-axiológiai filozófiát kidolgozó „kései" Böhm kategóriája.

Az öntét – mint maga is reflektálja, nyelvileg szokatlan – fogalma a kanti ismeretfilozófia kiigazításának eredménye: a valóságnak mint ideális egységnek a fölfogása képezi az alapját. „Egy olyan létezőt, mely minden tekintetben elegendő önmagának, hogy szükséges terminusunk legyen, öntétnek akarunk nevezni, mely szóval ki van fejezve egyfelől absolut önállósága lét tekintetében, másfelől azon természete, hogy minden functiojában csak magát fejezi ki, magát teszi, azaz teszi ki idealis elzártságából realis valóságba... Minden, amit ezen öntét végez, csak ő maga, s neki semmi más vonatkozása nincs, mint csak az, amelybe más öntétek által kényeszeríttetik. S mindezt nem valamilyen idegen ok miatt, hanem azért, mert az ő belső szerkezete logikai szükségképpeniség, melyet a jelentés létesít, ez oka ama külső vonatkozásnak, melyet részei, az ágtétek [az öntét képezte egység részjelentései – *P.L.*] között észreveszünk, s amelyet egy rossz pillanatban célnak neveztek el az emberek."

A projekció – egyébként nála közvetlenül fichtei eredetű – fogalmát az ontológiai és a deontológiai-axiológiai álláspont elkülönítése teszi szükségessé. „S így a két metaphysikát egy hipermetaphysikai fogalomba lehet egyesíteni: az Én önállításának, a projectio fogalmában. Ettől a ponttól függ a philosophiának két félgömbje: a »való« világ képe (Ontologia) és a »kell« világ ideálja (Deontologia)." A projekció tehát – olvassuk másutt – „mindig önállítás, s mint attributum csak a jelentés subjectumával állhat meg. Határai az egyszerű tevékenységtől az öntudatos akaratig terjednek, s ezen területen a tartalma szerint különböző fajokat mutat, amelyek egymástól qualitative különböznek."

A két alapfogalom a böhmi fogalomhasználat két ellentétes példájával szolgál. Az öntét saját szóalkotásának eredménye: érzékileg telt, szinte képszerűen gazdag kifejezés. A projekció a fichtei „sich setzen" terminusának latin megfelelője: idegen és régies műszó.

3.

Helyezzük most az elhangzottakat két magyarázóelmélet keretei közé. Legyen az egyik a magyar filozófiai műnyelv fejlődéstörténete, a másik pedig a „nemzeti filozófia" hazai toposza.

A magyar filozófiai műnyelv, ismeretesen, hosszú fejlődési folyamat nyomán formálódik ki és szilárdul meg. A hosszú fejlődési folyamaton belül három világosan elkülöníthető szakasz mutatkozik: Apáczai kísérletének korszaka, a felvilágosodás kora, reformkor, illetve a múlt századvég. Apáczai 1655-ben Utrechtben adja ki a legelső magyar nyelvű filozófiai munkát, a *Magyar Encyclopaediá*t. A kötet közvetlen célja csupán az, hogy iskolai használatra összefoglalja kora tudományosságát. Kiemelkedő művelődés- és filozófiatörténeti jelentőségét éppen nyelve adja: az, hogy magyar nyelven először tolmácsolja a korszak eszméit, elsősorban a descartes-i ismeretelméletet. Teljesítménye tehát elsősorban nyelvi teljesítmény: az anyanyelvi elmaradottság fölszámolásának nagyszabású kísérlete. Apáczai feltétlenül el akarja kerülni az idegen terminusokat, az idegen terminusok magyarítása során pedig elsősorban nyelvjárási szavakat kíván felhasználni, új kifejezéseket csak akkor alkot, ha ezek nem kínálnak megoldást. Terminusai ma már egyfelől javarészt túlzottan puristának, nehézkesnek és idejétmúltnak hatnak, éppen mert mai tudományos nyelvünk nem az ő nyomdokain halad majd tovább, hanem más forrásokból táplálkozik. Másfelől egy-egy terminusa ma is ösztönző lehet, mint a legfrissebb Heidegger-fordítások egyike mutatja, a léttörténeti korszak heideggeri terminusát, a *Seyn*t az Apáczai-féle terminussal, a *létel*lel visszaadva.

Apáczai kísérlete magányos marad, a *Magyar Encyclopaediá*t csupán több mint egy évszázad múltán követi újabb magyarul írott filozófiai munka, Sartori Bernát *Magyar nyelven philosophiá*ja (1771); jellemző, hogy szerző nem is ismerte Apáczai művét. A magyar filozófiai műnyelv fejlődésének újabb jelentős szakasza a felvilágosodás és a reformkor időszaka. Tudvalevő, hogy a XVIII. század végétől a XIX. század közepéig terjedő több mint fél évszázad tartalmilag a német idealizmus hazai recepciójának történeteként fogható föl. Az úgynevezett Kant- és Hegel-viták jelentősége a hazai filozófia intézményesítése által mérhető: nyo-

mukban a filozófia először tematizálódik önállóan a kultúra egészén belül, illetve tovább szilárdul a magyar filozófiai terminológia. Nyelvi szempontból e korszak a szótárirodalom korát jelenti. A filozófia terminológiájának meghonosítása tekintetében három szótárnak van kiemelkedő jelentősége: Mándi Márton István *Erkölcsi Szótár*ának (1796), Verseghy Ferenc *Tudományos Mesterszókönyv*ének (1826) és a *Philosophiai Műszótár*nak (1834). Az első filozófiai műszavakat magyarázó szótárba foglalt filozófiai enciklopédia, a második teológiai szótárnak álcázott filozófiai műszótár, a harmadik pedig az Akadémia pályázati felhívása nyomán született szakszótári kísérlet. Különböző színvonalon, de mindhárom hozzájárul a magyar filozófiai terminológia megszilárdulásához.

A múlt századvég hozza el azután a hazai filozófia polgári intézményrendszerének végső kiépítését. A folyamatnak fontos összetevője a filozófiai terminológia további egységesedése és modernizálódása: amint említettük, lényegében ekkor alakul ki a magyar filozófiai szaknyelv máig használatos terminológiakészlete. Kiemelkedő szerepet játszik ebben az Alexander Bernát és Bánóczi József által szerkesztett akadémiai kiadványsorozat, a Filozófiai Irók Tára. 1881 és 1919 között huszonkilenc kötet jelenik meg benne Platóntól Schopenhauerig, először tolmácsolva a filozófiatörténet klasszikusait, nemegyszer ma is kurrens fordításban. A vállalkozás műnyelve nyelvészeti kutatások által megalapozott tudatos koncepciót követ.

A másik magyarázóelmélet a „nemzeti filozófia" toposza. A filozófiai gondolkodás hazai történetének meghatározó toposza ez, jelentős tradícióként a magyar filozófiatörténet terjedelmileg is, gondolatilag is fontos vonulatait öleli fel. A toposz háromféleképp is reflektálható: nacionalizmus-történetileg, filozófiailag és történetileg.

Nacionalizmus-történetileg tekintve a nemzeti filozófia egy átfogóbb paradigma toposza: a nacionalizmus eszmetörténetének egyik összetevője. A sajátképpen magyar jellegű nemzeti filozófia elképzelése nem teoretikus plauzibilitása miatt gyakorol jelentős hatást: a gondolat mind átfogóbban, a filozófia általánosságfogalmának, mind konkrétabban, a felvilágosodás észfogalmának ellentmond. Népszerűségét társadalmi funkciója magyarázza. Vol-

taképp nem más ugyanis, mint a nemzetfejlődés zavaraival összefüggő, azok egyik ideológiai reflexét kifejező jelenség. Hátterét a – meineckei értelemben – „kultúrnemzeti" nemzetfejlődés képezi. A nemzet kerete itt nem az állam, hanem a nemzeti nyelv és a nemzeti kultúra. A nyelv és kultúra „alatt" pedig a nemzetkarakter, „fölötte" pedig a „nemzeti filozófia". Így és ennyiben a „nemzeti filozófia" a polgári nemzet megteremtésének, illetve megvédelmezésének eszköze.

Filozófiailag a „nemzeti filozófia" eszközszerepbe kényszeríti a filozófiát. A nemzeti filozófia válasz: a társadalmi és filozófiai elmaradottság tudatának kihívására fogalmazott felelet. Kiindulópontja tehát az elmaradottságtudat, eszköze a filozófiatörténeti hagyomány szelektív fölhasználása, eredménye pedig a nemzeti művelődés szervezőerejét jelentő „gyakorlati" filozófia.

Történetileg a reformkortól és a neoabszolutizmus korától a századvégen-századelőn át a két háború közötti korszakig ívelő tradícióról van itt szó. A reformkorban és a neoabszolutizmus korában, mint ismeretes, az egyezményes irányzat harmonisztikus bölcseletében alakul ki a par excellence nemzeti jellegű magyar filozófia gondolata. A századvégen-századelőn Alexander hatalmas és szerteágazó életműve születik a sajátképpen magyar filozófia megteremtése jegyében: fontos művei közül e gondolatnak szenteli akadémiai székfoglalóját is, Athenaeumbeli programadó tanulmányát is. A két háború között a hagyomány feltűnik mind a húszas, mind a harmincas években. A húszas években Ajtay Miklósnál (a csaknem teljesen elfeledett esztétikai érdeklődésű esszéista a magyar szellem „metafizikáját" szeretné megalkotni); a harmincas években a nemzetkarakterológiai viták résztvevőinél, legnagyobb hatással Prohászka Lajosnál *A vándor és a bujdosó*ban (1936) és Karácsony Sándornál *A magyar észjárás*ban (1939). Van sajátos magyar nemzetkarakter – mondják mindketten –, s van vele adekvát nemzeti gondolkodásmód és bölcselet.

Böhm Károly munkássága egyfelől a bölcseleti műnyelvfejlődés említett harmadik korszakában keletkezik, másfelől része a nemzeti filozófia tradíciójának. Hipotézisünk szerint nyelvezete azért látszik a bölcseleti műnyelvfejlődés korábbi korszakához tartozónak, mert ő radikálisan igyekszik végiggondolni a nemzeti filozófiai tradíció következményeit. Sajátképpen nemzeti filozófia meg-

teremtésén fáradozik, akár az egyezményesek, közben, mint ismeretes, a Magyar Philosophiai Szemle programadó bevezetésében élesen bírálja az egyezményes iskolát: nem a „nemzetiség", hanem az iskola – Erdélyi János megállapította – másik jellemzője, az „életrevalóság" (értsd: praxisorientáltság) követelése miatt.

Az ő nemzeti filozófiai törekvése szakít a tradíció praxisorientált és köznyelvi jellegével. Helyette teoretikus és a magyar nyelv természetes „bölcseleti hajlamát" kiaknázni törekvő nemzeti filozófiát ajánl. Nyelvi tekintetben, úgy tűnik, pontosan Erdélyi kiindulópontját fogadja el, miszerint „van a mi nyelvünkben elegendő hajlam az eszményi bölcsészetre", illetve tanácsát követi, miszerint a filozófus feladata „a nyelv bölcsészeti hajlamát élő használat után kifürkészni s az olvasót oda vinni, hogy a fölfedezett hajlamnál fogva annál inkább betalálja magát a bölcsészeti gondolkodásba egész hazafiságával, nemzetiségével". Munkássága nyelvi szempontból nem más, mint az Erdélyi-féle szándékok megvalósításának kísérlete.

Terminusainak kidolgozása során igyekszik olyan magyar műszavakat alkotni, amelyek az „élő tudalomra, a nyelvösztön és érzékre" támaszkodnak, s nem feledkeznek meg róla: a bölcseleti nyelv sem „teljesen a gondolkodás művének" tekintendő, hanem legalább annyira a „képzet" termékének is. Ahol viszont nem talál képszerű-érzéki magyar terminust, nem próbálkozik fordítással: az idegen terminust hagyja szóhoz jutni.

Böhmöt ma kétségkívül nem könnyű olvasni, művei igencsak nehezen adják meg magukat a jelenkori értelmezőnek. Szövege kettős értelemben is archaikusnak hat. Érzékileg-képszerűen telt sajátos magyar terminusait a mára megszilárdult szókincs nem fogadta magába, idegen terminusai helyett pedig ma már sokszor magyar terminus használatos.

A nemzeti filozófia tradíciójának talán legnagyobb szabású teljesítménye ezért, úgy látszik, paradox sikert aratott. Nem mint gondolati, hanem mint nyelvi-irodalmi vállalkozás látszik egyre inkább sajátosan magyarnak. Olyan műnek, amely „lényegében csak számunkra nyílik meg". Böhmhöz valóban nagyon „magyarnak kell lenni".

Jegyzetek helyett

Az előadás tárgyának gondolata egészen pontosan 1996. január 19-én született. A Miskolci Akadémiai Bizottság és a Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszéke által szervezett, *Alternatív tradíciók a magyar filozófiai kultúrában* című konferencián a neokantiánus hagyományról tartott egyik előadás kapcsán Egyed Péter, Hársing László, Mészáros András és jelen sorok írója között vita bontakozott ki: vajon mi az oka, hogy Böhm nyelve a kortárs bölcselők nyelvéhez képest régiesnek tűnik. Az előadás voltaképp nem más, mint akkori álláspontom bővebb argumentálásának kísérlete. – Böhm nyelvét tanulmányozandó, elsősorban a fő mű köteteit forgattam: *Az Ember és Világa*. I–VI. (Bp. 1883–1942). A meglehetősen kiterjedt Böhm-irodalom darabjai közül a legelső, a Kajlós (Keller) Imre szerkesztette, anyagának gazdagságában máig fölül nem múlt tanulmánygyűjtemény, a *Böhm Károly élete és munkássága*. I–III. (Besztercebánya 1913) mutatkozott a leghasználhatóbbnak. Az újabb irodalom legalapvetőbb műve, Hajós József „legemecuma", a *Böhm Károly filozófiája* (Kriterion, Buk. 1986) mind koncepciójában, mind anyagában segítségemre volt. – A Böhm-életrajz tényeit Kajlós (Keller) Imre tárja föl az említett gyűjtemény első kötetében közölt monografikus alaposságú életrajzi tanulmányában: *Böhm Károly élete*. Tudósítása szerint Böhm nyelvválasztásában a német anyanyelvű család magyar nacionalizmusának is szerepe van. „Sietünk azonban megjegyezni, hogy németsége mellett is az egész család jó magyar érzelmű volt. Az öreg Böhmről közszájon forgott, hogy fiát arra tanította: »Magyar vagy! Kossuth, Deák előtt le kell térdepelned.«" Kajlós (Keller) szerk.: *i.m.* I. 15. Böhm mondatszerkesztésének és kiejtésének idegenszerűségéről Kónya Sándor számol be: *Böhm, az egyetemi tanár*. In: Kajlós (Keller) szerk.: *i.m.* I. 377. A böhmi nyelvezetet Bokor József említi a recepció egyik lehetséges akadályaként: *Emlékezés Böhm Károlyra*. In: Kajlós (Keller) szerk.: *i.m.* I. 363. – A húszéves Böhm naplójának fogadalmát Bartók György idézi: *Böhm Károly* (Naplójegyzetek). Athenaeum, 1912/1. 10. A német kiadó fölkéréséről és Böhm visszautasító válaszáról ugyancsak Bartók György számol be Böhm-monográfiájában. Érdemes idézni a magyar kiadás tervétől megdöbbent kiadó levelét is: „Dass Ihre Arbeit auf ungarisch erscheint, befremdet mich... *Wer* soll sie denn

lesen? Und *wer* verstehen und benutzen? Ich verstehe das nicht. Da wäre das lateinische noch besser!" (Kiemelés tőlem – *P.L.*) (Bartók György: *Böhm Károly.* Bp. 1928. 24–25.) A Magyar Philosophiai Szemlét röviden az utódfolyóirat első korszakát feldolgozó tanulmányom bevezető fejezete jellemzi: *A pozitivizmus programjával* (Athenaeum, 1892–1914). Magyar Filozófiai Szemle, 1995/1–2. 2–4. A kolozsvári székfoglalót szintén Bartók tette közzé, fél évszázaddal később: *Böhm Károly székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen 1896. március 3-ikán.* Különlenyomat a Szellem és Élet IV. évfolyam 4. számából, Kvár 1941. Böhm szavait a 6. lapról idézve. – Csűry Bálint tanulmányát a Kajlós (Keller) szerkesztette gyűjtemény harmadik kötete közli. Hajós József említett művének nyolcadik oldalán veti föl a terminológiai vizsgálat lehetőségét. – Az öntét és a projekció fogalmainak összefüggéséről Mariska Zoltán szolgál megszívlelendő gondolatokkal: *Málnási Bartók György – A filozófiai szintézis lehetősége.* In: Veres Ildikó–Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról. Előadások a magyarországi filozófia történetéről.* Felső-Magyarország Kiadó, Miskolc 1994. 295–296. – Az öntét fogalmának minősítése – „elismerem nyelvi szokatlanságát, de jobbat a gondolat kifejezésére nem találtam" – *Az Ember és Világa* második kötetének előszavában olvasható (Bp. 1892. VII.). Az öntét meghatározását az első kötetből veszem (Bp. 1883. 234.). Kiegészítheti ezt egy definíció az ötödik kötetből: „Egy olyan létezőt, amely a maga tulajdonságait maga hozza létre, amelyet tulajdonságai alkotnak, ahol egyik tulajdonság a másiktól függ – nevezzük öntétnek; közönségesen a nyelv célnak nevezi." (Bp. 1928. 61.) – A projekció-fogalom meghatározásai a harmadik kötet Előszavából (Bp. 1906. VII.), illetve a negyedik kötetből (Bp. 1912. 139.) származnak. A terminus legfrissebb fogalomtörténeti összefoglalását nyújtó Ritter-Gründer-féle *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Band 7. Schwabeund Co. AG Verlag, Basel 1989. 1458–1462. hasáb) nem utal Fichtére. – A magyar filozófiai terminológia fejlődéstörténetéhez ma is legfontosabb Kornis Gyula század eleji, a Magyar Nyelv 1907-es évfolyamában közölt összefoglalása. Újabb kiadása a régi magyar filozófiai szövegeket közlő, Várhegyi Miklós szerkesztette kötetben: *Elmész. Szemelvények a régi magyar filozófiából.* Pannon Panteon, Comitatus, Veszprém 1994. – Apáczai *Magyar*

*Encyclopaediá*jának nyelvét jellemezve Balázs János – illetve az általa idézett szerzők – értékeléseire támaszkodom: *Hermész nyomában. A magyar nyelvbölcselet alapkérdései.* Gondolat, Bp. 1987. 439–450. Az Apáczai-terminust felhasználó Heidegger-fordító Boros Gábor. Vö. Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). T-Twins 1993. 10. – A felvilágosodás kori-reformkori szótárirodalom monografikus feldolgozását Gáldi László végezte el: *A magyar szótárirodalom a felvilágosodás korában és a reformkorban.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1957. A szövegben említett szótárak adatai: Mándi Márton István: *Keresztény Theologusi Morál vagy-is Erkölcstudomány* (Buda 1796) függeléke az *Erkölcsi Szótár*, Verseghy Ferenc: *Lexikon Terminorum Technicorum az az Tudományos Mesterszókönyv* (Buda 1826); *Philosophiai Műszótár* (Buda 1834). Jellemzésük Gáldi említett művében, rendre a 110–113., 366–377. és a 454–460. lapon. – A Filozófiai Irók Tára jelentőségének méltatásához: Gábor Éva: *Alexander Bernát.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1986. 50–85. A vállalkozás műnyelvét megalapozó nyelvészeti kutatásokról Bánóczi Nyelvőrbeli cikkei tanúskodnak; ezeknek értékelését Kornis Gyula adja idézett tanulmányában, az új kiadás 305–306. lapján. – A nemzeti filozófiai toposzával két korábbi tanulmányomban foglalkozom részletesebben. *A nemzeti filozófia születése.* Gond, 2. (1992), illetve *Két kísérlet. Az egyezményesek és Alexander Bernát a nemzeti filozófiáról.* Gond, 5–6. (1994). Az elmaradottság tételének toposszá szervülését Larry Steindler bizonyítja a magyar filozófiatörténet-írás historiográfiáját nyújtó monográfiájában: *Ungarische Philosophie in ihrer Geschichtsschreibung.* Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1988. 57–59. Alexander akadémiai székfoglalója a *Nemzeti szellem a philosophiában* (Bp. 1893), programadó tanulmánya a *Magyar filozófia.* Athenaeum, 1915. 1. sz. Ajtay főműve az *Esztétikai imperializmus* (Párizs 1925). – Böhm Magyar Philosophiai Szemlebeli programadó írása szerint „A gyakorlati élet kérdéseivel elfoglalt elme könnyen tévedhet, mikor elvont tanok életrevalóságát ítélni készül. Nálunk pedig Hetényi és Szontagh nagyon is a gyakorlat malmára hajtották a vizet, mikor Hegel követőivel szemben az ilyen idalistikus »Zsófi-féle« ismeret impraktikus voltát hirdették. Közvetlenül gyakorlati, az igaz, a philosophia nem volt soha; nem tanított meg közvetlenül senkit

vasutak, gőzhajók, távírók s egyéb új találmányok megalkotására. Azonban az ilyen gyakorlati dolgok még nem teszik az egész gyakorlati életet. Mindezek csak eszközök egy sokkal magasztosabb gyakorlati cél elérésére, melyet az ember akarata tűz ki magának, és melynek megértésére az összes gyakorlati találmányok nem képesítenek. Az emberi életnek idealszerű berendezése, ez a gyakorlati cél; erre szolgálnak a gyakorlat változatos eszközei, s e célt megérteni, indokolni, öntudatosan kifejleszteni, erre csak a philosophia tanít." A közvetlen praxisorientáltság elutasítása mellett azonban hangsúlyosan megmarad a sajátképpen nemzeti filozófia gondolata. „A tudomány tartalmát átvehetik a nemzetek egymástól, s azt kell is tenniök, mert a gondolat egyetemes. A feldolgozás azonban az egyes nemzetek sajátja; ezáltal lesz egységes egésszé a nemzet ismereteinek sokasága, ezáltal nyeri a tudomány nemzeti jellegét. Az angol, francia, német stb. tudomány hátterében ott áll az angol, francia, német philosophia, s ezzel együtt tekintve mutatják azon sajátlagos vonást, mely azokat mint különböző nemzetek alkotásait egymástól jellemzőleg megkülönbözteti. Ez önállóság a tudományos elvek kezelésében, a módszerben rejlik, s ezért nem volt tisztában magával Hetényi, amikor nemzeti philosophiát kívánt, s nem tudta, hogy ennek egyik fő eszköze az önálló külön módszer, mely amazt lassan ugyan, de biztosan létre fogja hozni." *Bevezetésül.* Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 1–2., illetve 6. sz. – Erdélyi János egyezményes bírálata, mint ismeretes, 1857-es tanulmányában olvasható: *A hazai bölcsészet jelene.* In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1981. Az idézetek, sorrendben, a 36, 37., illetve a 92–93. lapokról. – A befejező mondatok utalásai a „csak számunkra megnyíló" teljesítményről, amelyhez „magyarnak kell lenni" – Esterházy Péter Weöres-nekrológjából való idézetek: *Más így.* In: Esterházy Péter: *A halacska csodálatos élete.* Pannon Könyvkiadó, Bp. 1991. 61.

Larry Steindler

Böhm Károly metafizikája

A metafizika az a filozófiai mező, amely magába foglalja, egyszersmind felülmúlja az ontológiát, az ismeretelméletet, a filozófiai antropológiát és az etikát mint filozófiai alapdiszciplínákat. A metafizikai vizsgálódás a teremtéssel, a léttel és a lélekkel kapcsolatos kérdésekre irányul.

A lét, a lélek, illetve az elme metafizikai fogalma a valóság és az eszme ontológiai, illetve ismeretelméleti fogalmára vonatkozik. Az Isten avagy a teremtő fogalma a Kant előtti (és általa dogmatikusnak minősített) metafizikában egyesíti az eszme és a valóság fogalmát. A teológia és a dogmatikus metafizika nyelvén kifejezve, a teremtő „a valóság összessége". Kant óta Istent nem lehet ismeretelméletileg értelmesen kutatni – következésképpen filozófiailag sem. Erre Böhm is utal *A realizmus ellentmondásairól* szóló, 1882-ben megjelent cikkében.[1]

Ha ugyanis felfogásról vagy megismerésről beszélünk, ezt mindig a valóság vagy az eszme, azaz két különböző, egymás számára közvetíthetetlen tényező vagy fogalom vonatkozásában tesszük. Az ilyen metafizikai tényezők és fogalmak egyébként nem változtak a teologikus vagy dogmatikus fejtegetések óta, változott viszont az efféle legáltalánosabb kérdésekhez való hozzáállásunk, illetve értékelésünk és fejtegetéseink mószere.

Böhm Károly is foglalkozik a valóság és az eszme közötti viszonnyal. Windelbandhoz, Rickerthez és más kantiánusokhoz közel álló felfogásából eredően arra figyelmeztet, hogy a metafizika értelmes felfogása Kant óta csak ismeretelméleti alapokon lehetséges. Az említett viszony fichtei értelmezésének ismeretében, mely az én és a nem-én közötti gondolatmozgást hangsúlyozza, Böhm bátran felülvizsgálja a maradandó metafizikai problémát: mi az elsődleges, az eszme vagy a valóság? Talán éppen Comte-tól veszi azt az empíriába vetett módszertani bizalmat, amely igen

[1] Magyar Filozófiai Szemle, 1882. 80–94.

ritka az ő idejében, az önmagát minden idealizmustól mentesnek tartó, a neokantianizmus által kijózanítottnak és megtisztítottnak tűnő filozófiai korszakban.

Mindennemű ismeret az eszme és a valóság, illetve a tudat és a külvilág közötti viszonyon alapszik. E viszony tulajdonságainak és egy filozófiai rendszerben betöltött funkcióinak vizsgálatát metafizikának nevezzük. A metafizikai álláspont egy gondolatrendszer levezetésében, tehát az ontológiai, ismeretelméleti, antropológiai és etikai konzekvenciákban ugyanúgy érvényesül, mint a filozófia többi szakágában (esztétika, nyelv-, társadalom-, jogfilozófia stb.).

Az eszme és a valóság közötti viszony kérdését vagy idealista, vagy realista módon lehet eldönteni. Az idealizmusban az eszme az elsődleges tényező, a realizmusban pedig a valóság.

Böhm Károly idealista módon dönti el a kérdést. Metafizikai jellegű eszmefuttatásában, *A realizmus ellentmondásairól* szóló cikkében Kantot követve azt állítja, hogy az ismeretelmélet mint diszciplína módszertanilag a dogmatizmus és a szkepticizmus között helyezhető el. Emiatt alakulhatott ki Böhm szerint az ismeretelméleti realizmus és az ismeretelméleti idealizmus mint korszerű filozófiai irányzat. Mindkét metafizikai alapelmélet az eszme és a valóság közötti viszonyt tárgyalja, azaz – Böhm szerint – a tudatosságot és a vele szembeállított képet.

Böhm elsősorban a képmás-elmélet (*Abbildstheorie*) miatt viseltetik fenntartásokkal a realizmussal szemben. Az idealizmus iránti rokonszenvének alapja pedig a megismerésben követett módszer koherenciájára vonatkozó követelmény – szó szerint a megismerés „struktúrájáról" beszél.

Böhm több olyan problémára utal, amely már a prekritikus realizmusban az említett képmás-elmélettel függött össze: a tudat és a valóság közötti, az ember mint szellemi lény által történő közvetítés problémájára, illetve a lényeg és a reprezentáció közötti, a tárgyat (tárgyukat) illető megkülönböztetésre.

A realizmus eszmerendszerében három fő ellentmondást jelöl meg:

1. A realizmus szerint a valóság független tőlünk („abszolút valóság"), mégis képesnek kell lennünk annak közvetlen megis-

merésére. Tehát létezik valamilyen kapcsolat a valóság és tudat között, amelyet a megismerés ténye feltételez. Ez azonban ellentétben áll a „független valóság" fogalmával.

2. A realizmus szerint a megismerés hibátlan, illetve hiánytalan. Képesek vagyunk tehát megismerni a valóságot a maga lényegében, anélkül, hogy az bármiféle változást szenvedne – vagyis úgy, ahogyan az valóban létezik. Itt a realizmus elfelejti, hogy a megismerés nem a valóság valamiféle tükörképének a létrehozása, hanem komplex feltételek függvénye. Feltételezi például a szellemi tevékenységet, amely nélkül éppen a hiánytalan megismerés válna lehetetlenné.

3. A realizmus szerint az ismeret és a valóság teljesen fedi egymást, ami tulajdonképpen pozitív változata a realizmus második követelményének, illetve ellentmondásának. Miután az abszolút valóság nem lehet ismeretünk tárgya, mert csak olyan megismeréssel rendelkezünk, amely a tárgyak képét, reprezentációját mutatja meg, nincs kritériumunk ahhoz, hogy bizonyítsuk bármilyen kapcsolatunkat a követelt abszolút valósággal.

Összefoglalásul: Böhm a következőképpen ítélkezik a realizmus ellentmondásairól:

a) A realizmus az ismeret olyan tárgyát feltételezi, amely ismeretünkkel nincs közvetlen kapcsolatban.

b) A realizmus olyan alanyt rendel az ismeret elnyeréséhez, amely teljesen passzívan viszonyul ez utóbbihoz.

c) A realizmus olyan ismeretelméleti álláspont, amely megköveteli, hogy az ítélkezés a kép és a tárgy összefüggésénél magasabb szempontból történjék, ami pedig emberi ismeret szerint lehetetlen (lásd a fennebb vázolt kritérium-problémát).

A realizmus már saját alapjainál fogva sem képes megfelelni a vele szemben támasztott követelményeknek – az eszmét ugyanis nem lehetséges a valósággal összehasonlítani, mivel viszonyuk nem tisztán dualista viszony: „A tárgy már mindig az ismeret tárgya, és a mi képünk róla önmaga ismeret." A realizmus tehát, így ítélkezik végül is Böhm, ismeretelméletileg nem eléggé megalapozott álláspont. Böhm alapvetően elhibázottnak tekinti a valóság bizonyításának minden olyan kísérletét, amely a valóságot a

realitás és az arról alkotott kép összesítéseként próbálja megragadni.

Realizmus elleni érvelése következetesen levezetett, de egyes érvei különböző súlyúak. A külvilág függetlenségéről szóló érv tűnik a legerősebbnek, ugyanis alapvető ellentmondást jelent, az alany és a tárgy abszolút függetlenségét, ugyanakkor (és ugyanabban a tekintetben, vagyis az ismeret szempontjából) valamiféle látszatfunkció által létrejövő kapcsolatukat feltételezi.

A kritériumok hiányának érve szintén alapvető, mivel a Böhm által magyarázott okokból a realizmus számára mindig adott a regressus ad infinitum veszélye. Ezenkívül a realizmus kritériumainak problémája kapcsolatban áll két, Böhm által nem említett módszertani alapfogalommal: az empirizmussal és a racionalizmussal. Mindkét felfogás szerepet játszik Böhm eszmefuttatásában: az empíriát követi, mikor ellentmondásnak minősíti a független vagy abszolút valóság elvét, és kritizálja az elégséges kritérium hiányának fennebb vázolt problémáját. Ugyanakkor a racionalizmusból indul ki, amikor az itt tárgyalt metafizikai viszonyokkal kapcsolatban többször is a megismerés során előforduló közvetítések „valószínűségéről" beszél. De találhatunk rejtett racionalizmusra utaló jeleket a realizmus ellentmondásait bemutató felsorolás második pontjában is.

Ez a második érv egyben a leggyengébb: a realizmus által megismerésünknek tulajdonított passzivitást kritizálja. A Kanthoz közel álló gondolkodó racionalizmusa itt abban nyilvánul meg, hogy a megismerés vonatkozásában az egész értelmezésben nem esik szó a tapasztalatról, csupán az értelem aktív közreműködéséről. Ez az érv a transzcendentális filozófiával rokon vonásokat mutató gondolkodónál túlságosan pszichologizáló jellegűnek tűnik. Ezenkívül a racionalizmus félreértését jelenti az, hogy Böhm a realizmus „hibátlan megismerés"-feltevését a képmás-elmélet *közvetlen* következményének tekinti. Ez a feltevés egyébként csak egy változata annak, amely szerint az alanynak és a tárgynak tökéletesen fedni kell egymást (ami nem azt jelenti, hogy azonosaknak kellene lenniük; ez viszont már az idealizmus egyik alapfeltevése). Ha a realizmus képmás-elmélete eleve hibátlan, azaz teljes meg-

ismerést hozna magával, nem lehetne magyarázni a kivételt, amikor téves ismeret jön létre.

Böhm egy, a realizmus képviselői által gyakran hangoztatott váddal is foglalkozik, mely szerint a realizmus kritikusai kételkednek a külvilág létezésében. A probléma jelentőségét felismerve Böhm viszonylag bőven kitér az ezzel kapcsolatos kérdésekre. Viszont megelégszik azzal, hogy kijelenti: a filozófiával való foglalkozás már elegendő alap a világ létezésének feltételezéséhez, hiszen ha nem létezne világ, a filozófia fölösleges volna.

Ezen a ponton Böhm bizony nagyon félreismerte a realizmus idealizmus elleni fő vádjának jelentőségét. (A problémával pedig már az általa is említett ír filozófus, George Berkeley is küzdött – tőle származik az „esse est percipi" elve.) Valószínűleg racionalista felfogása akadályozta meg Böhmöt abban, hogy empirista módon fejlessze tovább az általa nyilvánvalóan kedvelt, ha nyíltan nem is vallott idealizmust. A realizmus alapellentmondásait mindazonáltal rendkívül tiszta érveléssel vette szemügyre. Böhm Károly modern eszközökkel és főleg konkrét, célratörő módon értelmezi a német idealizmusban a végsőkig hajtott, de metaforákkal bőven dúsított spekulatív metafizika egyik alaptémáját.

Böhm Károly értékelmélete

Böhm Károly filozófiai rendszerét nem sajátos transzcendentálfilozófiai kérdésfelvetése, hanem sokkal inkább részletesen kidolgozott értékelmélete (axiológiája) teszi filozófiatörténeti szempontból is figyelemreméltó alkotássá. Kétségtelen, hogy Böhm helyét a filozófiában mindenekelőtt elméletének az értékprobléma történetében, vagy még inkább az értékfilozófiák sorában elfoglalt helye fogja meghatározni, s éppen ezért úgy kell megvizsgálnunk a böhmi értékfilozófiát, hogy leglényegesebb megvalósításait öszszevetjük a századforduló és a századelő más értékelméleti teljesítményeivel.

1. A böhmi értékelmélet előzményei

Az axiológia vagy értékfilozófia megjelenése a XIX. századi filozófiatörténet eseményei sorába tartozik. Maga a böhmi értékelmélet is ennek a folyamatnak közvetlen következménye; mégis a benne felmerülő kérdések alaposabb megértéséhez tudatosítanunk kell e kérdéskör erdetét.

Az értékproblémák a történelem során különböző formákban mindvégig jelen voltak az európai filozófiában. A platóni ideák (különösen a *jó*, a *szép*, és az *igaz*) szerepének és létrangjának értelmezése, mind magánál Platónnál, mind pedig Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás *transzcendentáléi* esetében a szigorúan lételméleti érveléstől némiképp eltérő minősítő, értékelő, rangsoroló gondolatmenetet eredményezett. Figyelembe véve az értékelés jelentőségét a világkép kialakításában, talán túlzás nélkül állítható, hogy éppen az értékproblémák értelmezése döntötte el az egyes filozófiák egymáshoz való viszonyát. Míg az ókorban a jó, az igaz és a szép a *tökéletes lét* egymást kölcsönösen kifejező megjelenési formái voltak, Kantnál ez utóbbiak már minden léttől és egymástól is független *érvényesség*-formákként jelentkeztek, mint az *ész,*

az *akarat* és az *érzékiség* egyetemes és szükségszerű alakzatainak jellemzői.

Az *érvényesség* a XIX. század végi antropológiai, szellemfilozófiai, logikai és esztétikai gondolatmenetekben egyre inkább *ér-ték*ként fogalmazódik meg. Az új terminus bevezetése (Rudolf Herman Lotze: *Mikrokosmos.* 1856.) olyan termékeny filozófiai alapfogalmat ígért, amely sikeresen egyesíti jelentésében az emberi célok, a szellemi alkotások és a társadalmi együttműködés értelmét. Az első (újkantiánus és fenomenológiai) értékelméletek autonóm szellemi *értékszférát* feltételeztek, mint a „pusztán természeti" való világ szükségszerű kiegészítőjét. A német és osztrák filozófiából kiinduló értékelméleti orientáció (Lotze, Windelband, Rickert, ill. Brentano, Meinong, Ehrenfels) rövid idő alatt kiterjedt a francia és amerikai filozófiára is (Tarde, Ribot, ill. Urban, Perry, Laird), és új kérdésfelvetéseket eredményezett főként az etika és az esztétika területén.

Böhm az önálló filozófiai értékelméletet a korabeli tapasztalatok alapján még kialakulatlan, az elméleti viták kereszttüzében álló diszciplínának tartotta, amely saját kifejezése szerint „határait és feladatait tekintve, még nagyon ingatag".[1] Értékelméleti írásainak történeti és polemikus fejtegetései azt bizonyítják, hogy behatóan ismerte mind az értékfogalom különböző előfordulásait Hérodotosztól Nietzschéig[2], mind pedig a kortárs értékelméleteket. Az egymással versengő álláspontokat elméleti hátterük szerint pszichologistákra, ismeretelméletiekre és metafizikaiakra osztotta[3], anélkül azonban, hogy bármelyiket is elfogadta volna. Saját meggyőződésével ellentétben azonban a böhmi értékelméletről elmondható, hogy tárgyalásmódjában leginkább az ismeretelméleti állásponthoz kapcsolódik, az értékelő magatartás értelmezésében pszichologista, az értékek objektív érvényességének megalapozásában pedig metafizikus.

---

[1] Böhm Károly: *Az értékelés analysyse.* (1908–1909). Minerva R.T., Kolozsvár 1941.

[2] Vö. *Az érték fogalmának jelentése a XVIII. századig.* Walch, in: Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások.* III. *Axiológia vagy értéktan.*

[3] *Az értékelés analysise.* id. kiad.

2. Az általános, megalapozó értékelmélet

Böhm saját rendszerének kidolgozásában az értékelméletet, a lételmélet mellett, a filozófia alapdiszciplínájának tartotta. Álláspontja szerint ez a *cselekvés prima philosophiája,* amely a maga tárgyát teljesen önállóan szemléli, bár megállapításai az ontológiailag értelmezett valóságra vonatkoznak. E diszciplína alapjainak, módszertani elveinek kijelölése, és az ember életében játszott szerepének a megállapítása, az elmélet előtt álló legáltatánosabb kérdések köréhez, a filozófia ismeretelméleti-metafizikai *mélyrétegéhez* tartozik. Eszerint éppen úgy, ahogy az ember életműködései során a *befogadás* (elsajátítás) és a *kihatás* (megvalósítás) egymást váltogatják, az embert és világát értelmező bölcselet is szükségképpen a tárgy kényszere alatt álló *elméleti* részből (ontológiából), és a szabad, értékvezérelt önmegvalósítás alapjait és módozatait elemző *gyakorlati* részből (axiológiából) áll. Az axiológia tehát e koncepción belül az ember tevékeny lényét emeli abszolút mércévé, tevékenysége elveit és eredményeit tanulmányozza. Nem egyszerűen egyik filozófiai diszciplína, hanem a leglényegesebb és következményei tekintetében a legmesszebb ható kérdések foglalata, amelynek mind értelmező szerepe, mind pedig a rendszeren belüli terjedelme rendkívüli.[4]

Az értékelő emberi tevékenység az egész önfenntartó-önérvényesítő folyamat betetőzése, értelemadó mozzanata. Olyan kivételes alkalom ez, amikor az emberi szellem közvetlenül a maga szabad alkotásaival áll szemben és lemérheti rajtuk megvalósultsága fokozatait. A szellem alkotásai vonatkoztatási alapjuk szerint logikaiak, erkölcsiek vagy esztétikaiak, s így az axiológiának nem csak az értékelés és alkotás általános szempontjait, hanem az említett diszciplínáknak megfelelő sajátos megvalósulási módozatokat is tanulmányoznia kell. Ebből származik Böhm főművén belül az értékelméleti fejezetek említett túlsúlya.

A mű kötetei szintjén is számottevő arányeltolódás az axiológiát állítja az elméleti érdeklődés középpontjába. Úgy tűnik,

---

[4] Az *Ember és Világa* hat kötetéből négy értékelméleti tárgyú, mint a III. *Axiológia vagy értéktan,* a IV. *A logikai érték tana,* az V. *Az erkölcsi érték tana* és a VI. *Az esztétikai érték tana.*

hogy ehhez képest a létezési és „ismerési" mechanizmus, illetve az alapvető filozófiai kategóriák tudatfunkciókként való leírása, a rendszer első könyvében[5] inkább egyfajta módszertani-ismeretelméleti előtanulmány szerepét töltötte be. Ezzel szemben az ember szellemi lénye létfenntartó és önérvényesítő mechanizmusainak kidolgozása (a fictei *öntét*-fogalom szemléletes, pszichofiziológiai formában történő rekonstrukciója) a mű második kötetében[6] egy sajátos „megalapozó lételméletet" eredményezett, s később a becslő funkciók leírása is erre támaszkodott. A tudat szerkezeti-funkcionális felépítésének elvei itt a *központ* (az öntudat) és *periféria* (ösztöni jellegű életműködések) önfenntartó alárendelődésére, illetve dinamikai szempontból a „*hiány*" és a kielégítését biztosító „*pótlék*" közötti viszonyra épülnek. Az ily módon megjelenített hierarchizáltság, az érzéki, értelmi és észbeli szintek megkülönböztetése alapvető jelentőségre tett szert később az értékek rangsorának a megállapításában.

A böhmi transzcendentálfilozófia számára az értékek transzcendentális, tudati tényezők, egy szubjektíve kialakított képhez a tételező tudat természetéből fakadó szükségszerűséggel hozzárendelt jelentések. Értékjellegüket nem a tényleges kulturális gyakorlatban, az egyénközi viszonyokban játszott szerepük adja, hanem az ember (öntét) önfenntartóan szerveződő szellemi egységének megteremtésében, fenntartásában és kiteljesítésében játszott szerepük. Az érték képzete (vagy még inkább a kép érték-jelentése) azokban az esetekben merül fel, amikor nem pusztán egy objektív (tárgyra utaló) jelentéstartalom értelmi újraalkotásáról van szó, hanem e tartalom jelentőségét az alany, a maga szabad célirányos kiható tevékenysége (önmegvalósítása) szempontjából már megállapította. Az értékelés minden esetben egy jelentésnek az alanyi funkciókkal való összevetésében áll. Ily módon, az értékelés során viszonyítási alapként felhasznált funkciók szerint, Böhm *hedonisztikus* értékelésről, *utilisztikus* értékelésről és *idealisztikus* értékelésről beszél, és ezeknek megfelelően elkülöníti egymástól az *élvezeti értékek*, a *haszonértékek* és az *önértékek* csoportját.

---

[5] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.* Philosophiai kutatások. I. *Dialektika vagy alapphilosophia.*

[6] Uo. II. *A szellem élete.*

Az élvezet, bár az érték jelenlétére utal, s mint ilyennek jelző szerepe van, önmagában semmiféle értékképző erővel nem rendelkezik; jelentőségében önmagán túl mutat: az Én szellemi önkifejtésének egész folyamatára. Az élvezeti érték értékminősége eszerint csak viszonylagos. Hozzájárul az összfolyamat fenntartásához, de hiányzik belőle a legmagasabb rendű értékek két meghatározó sajátossága: az *öntudatos szellemiség* és ennek spontaneitása, azaz a *szabadság*. Az élvezeti értékek hasznosságának a gondolata azonban felhívja a figyelmet egy másik értékcsoportra, a haszonértékek csoportjára, amelyben a közvetlen létfenntartó funkciók érvényesülését elősegítő tárgyi vonatkozások válnak meghatározókká. Ez utóbbiak maguk is csak közvetítő mozzanatokként jelentkeznek, nem érik el az eszményi értékek öncélként tételezett, tisztán szellemi rangfokozatát. A rendszer jellegéből adódóan egyedül a szellemi értékek képesek önmagukban megalapozni az Én önmegvalósításának öntudatát. E jellegük tekintetében a szellemi értékek teljesen függetlenek minden késztetéstől vagy külső hatástól, kizárólag az Én szabad önkifejtésére és ennek tudatosítására épülnek.

A szellemi értékek az egyedüli önértékek. Megjelenési formájuk szerint az ismeret, a cselekvés és a szemlélés értékei, amelyek egy-egy központi értékkategória, az *igaz*, a *jó* és a *szép* körül csoportosíthatók. Az így származtatott értékcsoportok az értelmi alkat tökéletességének a kifejezői. Jellegzetességeiket az elméleti kutatás síkján a logika, az etika és az esztétika tanulmányozza. Tárgyi szempontból mindhárom diszciplína esetében szellemi jelentések alakzatainak, azaz intellektuális formák belső viszonyainak értelmezéséről van szó. E viszonyok az alanyi képességek rendszerére vetítve: a *gondokodás* (logika), a gondolkodás és az *akarat* (etika), illetve a gondolkodás, az akarat és az *érzés* (esztétika) formáinak viszonyai. Az igaz, a jó és a szép körül csoportosuló értékek átfogják a szellemi értékszféra egészét. Mellettük más, önálló értékcsoport ezáltal nem jelentkezhet, csupán kombinációjuk, összefoglalásuk képezheti újabb értékcsoportok kiindulópontját. Így például Böhm szerint a *szentséges*, amely kortársainál (pl. Rickertnél) önálló értékkategóriát képez, nem külön valóság és

nem is a valóság attribútuma, hanem az igaz, a jó és a szép értékeinek összességét jelenti.[7]

3. A speciális értéktanok

Az értéktudományok az alanyi képességek rendszerét, illetve az értékcsoportok sajátosságait követve különíthetők el egymástól. Böhm mintegy a korabeli pszichologista értékelméletekkel polemizálva határozottan leszögezi, hogy az értéktudományok nem pszichológiai szabályokra, hanem az Én értékének képzetére és ezen érték céltudatos megvalósításának normatív szabályaira épülnek. Ennek ellenére Böhm normativizmusa – fichteánus-antropológiai kiindulópontja és metafizikai megerősítése révén – lényegesen eltér a korabeli badeni újkantiánusok normativizmusától. Az értéktudományok szabályai eszerint az Én szabad tevékenységének szabályai, amelyek által ő önmagát szabályozza saját céljának megvalósításában. Az ismeret, a cselekvés és a szemlélés értékterületeinek sajátosságaihoz igazodva a szabad, célirányos tevékenység megvalósulási formái: a tudomány ismeretrendszere, az erkölcsiség társadalmi-kulturális rendszere és a művészet szemléleti-esztétikai rendszere. E három értékterület mindegyikének alapja a szellemi jelentés, csupán a megformálás és a kivetítés (projekció) síkjai tekintetében különböznek egymástól. A logikai érték a tudat belső síkjában, az erkölcsi érték az önelhatározás tudati síkjában és társadalmi vetületében, az esztétikai érték pedig a jelentés kialakításának érzéki síkjában valósul meg.

3.1. A logikai érték tana

A logika nem tartozott a XIX. századi és XX. század eleji értékelméletek kidolgozóinak általános érdeklődésre számottartó teljesítményei közé. Lotze, Meinong, Windelband és Rickert logikai munkái nem a logika sajátos problémáinak kidolgozásában nyújtott rendkívüli teljesítményeik miatt váltak számottevővé a filozó-

[7] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.* Philosophiai kutatások. IV. *A logikai érték tana.* Stein János & Kókai Lajos, Kolozsvár 1912. 64.

fia történetében, hanem szerzőik általános transzcendentálfilozófiai vagy fenomenológiai és ismeretelméleti felfogásának kifejezőiként. Az itt tárgyalt időszakban az említett gondolkodók számos logikai tárgyú vitában vettek ugyan részt (mint például a logikai ismeretek forrásáról és jellegéről folytatott vita az újkantianizmus marburgi és badeni iskoláinak képviselői között), de ezek a viták nem a modern formális logika meghatározó jelentőségű problémáit, hanem sokkal inkább a kanti transzcendentalizmus örökségének értelmezését érintették. Böhm logikai vizsgálódásai maguk is ez utóbbi problémakörbe tartoznak, de eredményei csupán abban egyeztethetők össze a két említett iskola egymással szembenálló nézeteivel, hogy mindhárom álláspont határozottan elutasította az ismeretek érvényességének bármiféle pusztán fiziológiai, pszichológiai vagy szociológiai megalapozását.

A logika Böhmnél a megismerés (a tudomány) értékére vonatkozó filozófiai, értékelméleti diszciplína. A tudás tartalmi és formai oldalának megfelelően a böhmi logika maga is egyrészt *jelentéstan* (fogalomtan), másrészt pedig *elrendezéstan*, amely magában foglalja az ítélet, a következtetés és a módszer kérdéseit. E felosztás szerint az első rész alapproblémája a megértés, míg a másodiké a bizonyítás. Mindkét mozzanat alapját az Én szellemi alkata (az énegész törvényének engedelmeskedő jelentő funkciók) képezi, amint azt a dialektika általános módszertana már megállapította. E kérdésben a böhmi logika jelentős mértékben különbözik a kortársak hasonló alkotásaitól. Így például Wilhelm Windelband, a badeni értékelméleti újkantianizmus megalapítójának értelmezésében a logika nem tévesztendő össze a módszertannal. A módszerek szerinte mindig is különbözők voltak és lesznek, logika azonban csak egy lehet, mégpedig nem formális logikai, hanem elméleti-ismeretelméleti értelemben.[8] Ezzel szemben Böhm a megismerés tartalmi és formai problémáit az öntét „metafizikájától” elválaszthatatlanoknak tekintette, s ennélfogva a logikai érték egyetemességének a megalapozására újabb metafizikai előfeltevést fogalmazott meg.

---

[8] W. Windelband: *Logik*. In: *Festschrift für Kuno Fischer*. I. Band, Carl Winter, Heidelberg 1904. Idézi Alexandru Boboc in: Alexandru Boboc: *Kant şi neokantianismul*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1968. 161.

Tekintettel arra, hogy az Énegész törvénye a világképnek csak szubjektív szükségszerűségét biztosíthatta, azaz a világértelmezést az Én szellemi önállításából vezette le, Böhm kénytelen volt az érvényesség alapját e mechanizmuson túlra is kiterjeszteni, és az ismeretet egyfajta „kozmikus rangfokozat"-tal felruházni. A tudatfilozófiai gondolatmenet számára ez azonban csak azáltal vált lehetségessé, hogy az egyes szubjektív tudatokkal szemben, a megismerő funkciók szükségszerűségének egyetemes hattereként, egy elsődleges, objektív tudatot is feltételezett. E konstrukció közbeiktatásával a logikai érték a szellemi jelentés és az önállítás formájának olyan egységeként tételeződik, amelynek tényleges szubjektív formája teljes mértékben egybeesik az egyetemessel.[9]

3.2. Az erkölcsi érték tana

Az egyesnek az egyetemes szempontjából való szemlélete és az egyetemesség követelményei alapján való megítélése, nem csak logikai követelmény, hanem, amint az már Kantnál is megtalálható, az erkölcsi követelménynek is lényegi vonása. Az egyetemes logikai, erkölcsi és esztétikai követelmények árnyalt megfogalmazásának igénye egyike volt az értékelméleti kérdésfelvetés elterjedését elősegítő tényezőknek. Az értékelmélet az érvényesség, normativitás, kellés, eszményiség közös tartalmait igyekezett kategoriális összefüggésekben megragadható önálló entitásokra visszavezetni. Ily módon egy olyan időszakban, amikor az erkölcs lényegét a követelményekben látták, és a kötelességtudatot tekintették „az erkölcsiség legfőbb formális alapelvének" (Windelband)[10], az értékelmélet az erkölcsfilozófiai gondolkodás megújítására kiválóan alkalmas eszköznek tűnhetett. Példa erre a századforduló táján megjelent számtalan etikai vizsgálódás, amelyek az erkölcsi problémák megoldását egy, az értékek és az értékelés általános viszonyait tárgyaló elméleti keretben tartották megoldhatónak. Ilyen elméletek pl. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), Alexius von Meinong, *Psychologische-ethische*

---

[9] Vö. *Az „igazság" subjektiv és kosmikus értéke.* Befejezés. In: Böhm Károly: *i.m.*

[10] W. Windelband: *Az erkölcsiség elvéről.* 1883. In: W. Windelband: *Preludiumok.* Franklin Társulat, Budapest é.n.

Untersuchungen zur Werttheorie (1894), Christian von Ehrenfels, *Grundbegriffe de Ethik* (1907).

Böhm értelmezésében az erkölcsi értéktan feladata az erkölcsfilozófia ismeretelméleti igazolása, az erkölcs „pozitív metafizikájának" kidolgozása. Általános értékelméleti alapvetésével összhangban Böhm az öntudat önbecsülését tekinti az erkölcsiség alapjának, amelynek általános formája „az egész öntét uralma az egyes vágyak felett" megfogalmazásban foglalható össze. Eszerint az erkölcsi érték az emberre mint személyiségre vonatkozik: cselekedetének mérlegelése az *elhatározás* és az *akarat* mozgosítása szempontjából. Ily módon mind a cselekedet tartalma, mind pedig az elhatározás szabadságfoka megítélés tárgyát képezi. Formális szempontból erkölcsös az a cselekedet, amelyben az egyén az *ész célját* öntudatos és szabad elhatározással, kötelességként valósítja meg. Az ilyen cselekedetben az erkölcsiség kötelező ereje az ész önértékéből származik. „Nekünk az erkölcsiségben – írja Böhm – meg kell hajolnunk az ész fennsége előtt, azt magasabbnak és hatalmasabbnak kell elismernünk, kötelező feladatul magunk elé állítanunk s tiszteletből ezen saját lényegességünk előtt szabadon önelhatározással végrehajtanunk. *Ezen legfelsőbb foka az egyéni nyilvánulásnak – az erkölcsiség, moralitas.*"[11]

3.3. Az esztétikai érték tana

Az „öntét önállítása" az önértékek világában a szellemiség közvetlenül hozzáférhető adottságától, az önelhatározás formáin keresztül az érzéki jelentések síkjáig terjed. Ennek megfelelően az értékdiszciplínák sorában a logikai és az erkölcsi érték tanát a felfogásmód természetéből adódó szükségszerűséggel követi az esztétikai érték összefüggésrendszerének a kidolgozása. Böhmöt nemcsak a rendszerépítés belső logikája vezette el az esztétikai értékek vizsgálatához, hanem a korabeli esztétikai gondolkodás általános irányultsága is. A kortárs esztéták (pl. az általa is idézett Theodor Lipps, Karel Groos, Jonas Cohn és mások) munkáiban is éppen az értékekre vonatkoztatás képezte az esztétikai értelmezés

---

[11] Böhm Károly: *Az Ember és Világa.* Philosophiai kutatások. V. *Az erkölcsi érték tana.* Luther-Társaság, Budapest 1928. 23.

egyik alapelemét. Bármennyire is hangsúlyozza szembenállását a pszichologizmus bármely válfajával, Böhm ismeretelméleti felfogása a maga egészében, különösképpen pedig az esztétikai érték értelmezésében olykor nem áll távol a beleérző esztétikák szemléletétől. A hasonlóság tudatosítása érdekében fontos itt felidézni, hogy Böhm kortársa, Theodor Lipps *Asthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst* (1903) című művében az esztétikát úgy határozta meg, mint az esztétikai szempontból értékes dolgok elméletét, amely az esztétikai tárgy sajátosságait a beleélő szemlélőre tett hatása, személyisége megvalósultságának tudata, *önértékérzete* szempontjából tanulmányozza.

Az esztétikum területén a jelentés értelmi alakja és az általa megkövetelt érzéki forma harmonikus, „az eszmény tökéletességének megfelelő" összekapcsolódása képezi az alkotás és az értelmezés kiindulópontját. Ismeretelméleti álláspontjával teljes összhangban Böhm számára az esztétikai viszony alanyi és tárgyi oldalai egységet képeznek. Az esztétikai szemlélet tárgya nem külső tárgy, hanem csupán annak újraalkotott képe, egy *jelentés,* amelynek belső viszonyai önmagukban jelentéshordozók. A belső jelentés különböző síkokba való kivetítése különböző szemléletmódokat hoz létre. Így keletkezik az értelmi síkban a geometria, a gondolati síkban a logika, a fantázia síkjában a költészet, az érzéki (azaz optikai és akusztikai) síkban pedig a művészet. Ily módon a művészet nem egyéb, mint egy belső kép alkotóelemeiből származó jelentésnek az érzéki síkban történő öntudatos megvalósítása. A különböző művészetek, mint pl. a tánc, az ének, a rajz, a zene, a költészet, a színpadi előadás, egymást az itt megadott sorrendben követve, a kivetítés síkjainak megfelelően differenciálódnak.[12] Az esztétikai szemléletben a kép fokai a kivetítés, megjelenítés síkjaival fordított sorrendben ragadható meg, az érzéki, az értelmi, az intuitív és az esztétikai megragadás formáiban. E fokozatokban az Én a Neméntől egyre teljesebb mértékben elválik és saját struktúrájába húzódik vissza. A tulajdonképpeni esztétikai szemléletben, az Én, amint a kép egyes elmeit újraalkotta, szellemi egységét

---

[12] Böhm Károly: *i.m.* VI. *Az aesthetikai érték tana.* Országos Evangélikus Tanáregyesület, Budapest 1942. 112.

megteremtette és jelentését megragadva önmagában örvendetesnek találta, egyszersmind el is távolodott tőle. Így az Énnek az egészre irányuló szemlélete mentes minden kényszertől és kötöttségtől.

Az esztétikai érték két forrásból származik: 1. a tárgy értelmi alkatából, és 2. a tárgy művészileg megformált, kivetített belső viszonyaiból. Az értelmi alkat fokozatainak (értelmi, lelki, fiziológiai) és a kivetítés módozatainak (erős, egyenletes, gyenge) összekapcsolásából származnak az esztétikai kategóriák. A *fenséges*, a *szép* és a *rút* kategóriáit Böhm alapkategóriáknak, vagy a közvetlen hatás kategóriáinak nevezi, ugyanis közvetlenül a tárgy hatása által előidézett érzelmekben nyilvánulnak meg. Ezeket a kategóriákat kiegészítik a szubjektív vagy reflektált esztétikai kategóriák, mint amilyenek a *tragikum* és a *komikum*. Ez utóbbiak nem közvetlenül, hanem csak valamely értelmi (pl. erkölcsi vagy logikai) megfontolás közvetítésével érik el hatásukat. Mind a közvetlen, mind pedig a közvetett hatás kategóriáinak tulajdonképpeni értékjellege a szellem szabadságának megnyilvánulásában, azaz felszabadító erejükben és a szellem örömteli önigenlésében áll.

4. A böhmi axiológia helye és jellege

Böhm axiológiája koherens módon illeszkedik filozófiai rendszerének egészéhez. E rendszeren belül mindaz, ami tényleges létezőként, jelentésteli alakzatként kínálkozik az ember számára, nem egyéb, mint a szellem önkifejezése, az öntét önállítása. Az ilyen „jelentő kép" pedig vagy az öntudat spontán reakciójának eredménye (ami megismerésre vár), vagy tudatos alkotás (gondolat, szándék, műalkotás). Az egyik által az ember, saját funkciói segítségével tudomást szerez a világról; a másik esetben pedig szellemiségének célkitűző, értéktételező erejénél fogva olyan világképet alakít ki, amelynek minden vonása értékszempontok szerint mérlegelt. Mindkét alapvető képesség a transzcendentális tudat szerkezeti adottsága, amelyet az egyéni tudatoknak egy elképzelt világtudat alapműködéseihez fűződő szükségszerű kapcsolatai is megerősítenek. Az így megfogalmazódó feltételek szi-

gorúan kijelölik a böhmi filozófia lehetőségeit és korlátait. Eszerint a megismerés és értékelés általános sémái örök érvényűek, éppúgy, mint az értékek rangsorolásának egyetemes és egyértelmű szempontjai. E szempontok történelmi, társadalmi vagy kulturális módosítása eleve elképzelhetetlen. Hierarchiájuk lényegi, metafizikailag (antropológiailag) kialakított hierarchia, s ehhez képest a különböző egyéni és közösségi változatok csupán a rangsoron belüli átmeneti jelenségek, amelyek magát a sémát nem érintik.

Böhm értékelmélete tehát éppen következetes transzcendentalizmusa miatt hagsúlyozottan merev, korlátozó, leszűkítő jellegű. Többek között ezzel is magyarázhatók egyes megdöbbentő kategorizációi, amelyek során egész népek, kultúrák, vallások, vagy történelmi korszakok, még ha csupán tendenciaszerűen értelmezve is, egyazon meghatározott értékelésmód képviselőiként szerepelnek.[13] Hasonlóképpen, a szociológiai és egyéni különbségek iránti érzéketlenségre vall az értékelési módoknak életkori vagy nemi sajátosságokkal való öszekapcsolása.[14] Mindezek ellenére az itt bemutatott rendszeres axiológiát kidolgozó gondolkodásnak számos pozitív, újszerű vonása is kimutatható, például a világnézetek logikája, a módszertan és a rendszertipológia szempontjából.

Mindenekelőtt el kell ismernünk Böhm távolról sem kivételes vagy egyedülálló érdemét abban, hogy az értékfilozófiát a filozófiai elméletalkotás, az ember és világértelmezés nélkülözhetetlen oldalaként mutatta be. Hasonlóképpen tagadhatatlan az értékelméleti megközelítés jelentősége, lényeges elméleti hozadéka a logikai, etikai, esztétikai, társadalomelméleti, jogi, kultúrfilozófiai stb. problémák tárgyalásában. Mindez önmagában is alátámasztani látszik Böhm valamennyi axiológiára érvényes alapgondolatát, mely szerint az ember világa a *való* és a *kellő* „két félgömbjéből"

---

[13] Böhm Károly: *Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig*. Athenaeum, XXI. kötet, 1912. II–III. és IV. füzet.

[14] Pl. Böhm szerint a gyerek értékelése hedonisztikus, az ifjúé utilisztikus, az érett férfié pedig idealisztikus. Lásd Az *Én reflexió-fokai,* ill. *Az érték mérője a különböző reflexió-fokokon* című fejezeteket in: *Az Ember és Világa*. Philosophiai kutatások. III. *Axiológia vagy értéktan*. Stein János, Kolozsvár 1906. 117. és 124. valamint *Az asszony hedonizmusa; dialektikája* című fejezetet (uo. 145.) amelynek korábbi előképével Böhm *Az asszony lélektana* című művében találkozhatunk.

tevődik össze. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy minden filozófiának, amely az ember, az emberi létállapot vagy az emberi alkotások problémájára összpontosít, elkerülhetetlenül tisztáznia kell az értékorientált magatartás feltételeit és következményeit. Böhm érdeme nem csak abban áll, hogy részletesen kidolgozta saját filozófiájának értékvonatkozásait, hanem abban is, hogy felismerte, hogy a különböző filozófiai irányzatok szembenállása a „tény-problémák" és „érték-problémák" irányzatonként eltérő azonosításából, a két problémacsoport látszólagos összekeveréséből származik.[15] Az értékfilozófiai vizsgálódások homlokterében nem csak az emberi értékelő magatarás és az értékek értelmezése áll, hanem a filozófia maga.[16] A transzcendentális filozófia azáltal, hogy elválasztja egymástól, korlátok közé szorítja az elméleti (megismerő) és a gyakorlati (értékelő) magatartást, a maga szemléletmódját mindkettő fölött állónak tekinti. A transzcendentális szemléletmód jellegzetességéből adódóan a böhmi filozófiában felértékelődik a tudat teremtő, konstruktív képessége. Ennek jegyében Böhm számtalan esetben hangsúlyozza a megismerés és az alkotás, illetve a filozófiai szemlélet rendszeres kialakítása és a művészi tevékenység hasonlóságát. Értelmezése szerint a filozófiai rendszerben egyszerre van jelen a logikai követelmény és az esztétikai posztulátum, mint ahogy a tiszta esztétikai állapotnak is egyik feltétele az értelmes világkép.[17] Erre utal az igazi művésznek értelmi jelentések megértőjeként és megvalósítójaként, azaz „aktív filozófusként" való felfogása.[18]

Böhm Károly értékelmélete, kérdésfelvetéseinek jellegét tekintve és az általa tárgyalt problémák általánosító, elvont, ismeretközpontú szemlélete révén alapvonásaiban beilleszkedik a századfordulón, illetve a századelőn született értékfilozófiák sorába. Elméleti alapállása szempontjából leginkább a kortárs badeni

[15] Vö. Böhm Károly: *A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről.* In: Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, II–III. Budapest 1902.

[16] Vö. Wilhelm Windelband: *Mi a filozófia? (A filozófia fogalmáról és történetéről).* 1882. In: W. Windelband: *i.m.*

[17] Böhm Károly: *i.m.* VI. *Az esztétikai érték tana.* 94.

[18] Vö. Tankó Béla: *Böhm Károly axiológiája.* Kolozsvár 1907. 49.

újkantiánusok (Windelband és Rickert) felfogásával rokonítható, akik a filozófiát mindenekelőtt általános értéktudománynak tekintették és szembefordultak a pszichologizmussal. Böhm az értékelés és az értékek érvényességének feltételeit maga is antipszichologista alapállásból vizsgálta, anélkül azonban, hogy elfogadta volna az értékapriorizmus logikai normáját. Az értékek itt nem a priori adott normák, regulatív eszmék, hanem a transzcendentális tudat működésének és önreflexiójának szükségszerű kísérőjelenségei. Az öntét metafizikája kiküszöböli az alany–tárgy szembenállást, s helyébe az alany saját projekciójához és önnön szellemiségéhez való viszonyát állítja. Az a megállapítás, amely szerint „...ránk nézve nincs más érték, mint az intelligencia..."[19] tömör megfogalmazása annak a feltételezésnek, hogy minden érték forrása a szellemiség, illetve, hogy az értékelés szerkezete az Én alkatában van megalapozva.

Böhm voltaképpen nem jut el, el sem juthat az értékek tanulmányozásához, hanem mindössze lehetőségük tudati feltételeit tárgyalhatja. Ez az oka valamennyi értéktípus minőségi változatlanságának, „egyneműségének", ami feleslegessé teszi még egy a Rickertéhez hasonló formális értéktáblázat[20] kidolgozását is. Az itt említett egyneműsítés azonban még súlyosabb, az értékelmélet státusát is érintő következményeket is magában rejt. E következményekre Gróf Révai József hívta fel a figyelmet 1940-ben megjelent művében, *Az erkölcs dialektikájá*ban. A böhmi megközelítés alapvető problémája eszerint a következőképpen összegezhető: „...hogyha a kellőt is, a valót is ugyanaz az ideális tényező konstituálja: akkor megszűnik a kell sajátossága, elmosódik a mindenség ontológiai-axiológiai kettőssége. Akkor nincs értelme, hogy a valóság fölé még eszményt is tűzzünk. A kellért, az értékért, az idealításért akkor a kisújjunkat sem kell megmozdítanunk, hiszen a valóság már eleve keresztül-kasul ideális, azaz kellő vagy

---

[19] Böhm Károly: *i.m.* 403.

[20] Lásd Heinrich Rickert: *System der Philosophie*. I. 1921, függelék, vagy magyar nyelven in: Dr. Varga Sándor: *Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése*. MTA, Budapest 1931. 109. vagy Heinrich Rickert: *A filozófia alapproblémái. Módszertan. Ontológia. Antropológia*. Európa, Budapest 1987. Utószó (Simon Ferenc), 315–316.

értékes. Böhm rendszerének ez a belső ellentmondása jól mutatja, hogy »etikai idealizmus« nem követel egyúttal metafizikai idealizmust. Ennek éppen az ellenkezője igaz. Etikai idealizmus csak ismeretelmélet-metafizikai realizmus mellett álhat meg."[21]

*Az Ember és Világá*nak értékelmélete, minden egyoldalúsága és korlátoltsága ellenére, alapos módszertani körültekintéssel végrehajtott nagyszabású szintézis; számos diszciplínára kiterjedő önálló alkotás, amely egy korszakalkotó elméleti kihívás, részleteiben egyéni megválaszolását tartalmazza. A kérdésre adott válasz kétségtelenül elnagyolt és töredékes. A részletek indoklásának korszerű, tudományos igényű tárgyalásmódját nagymértékben korlátozza az alapkoncepció merev, metafizikai jellege. Böhm nem az értékek világának objektivitására, nem is a szubjektív értéktételező, értékelő mozzanat értékteremtő erejére, hanem az alany szellemi lényének objektíve adott és transzcendentálisan feltárt célszerűségére helyezi a hangsúlyt. Az ember funkcióiban, cselekvésében és alkotásaiban egy immanens célszerűséghez igazodik, s ez a célszerűség lesz az, ami végső soron értelmet ad életének. Az önreflexió szemléletmódját magáraöltő filozófia emberértelmezése ennél többre nem vállalkozhat.

[21] Gróf Révai József: *Az erkölcs dialektikája*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1940. 21.

Veres Ildikó

Kanttól a hermeneutikáig és a dialektikai teológiáig

Filozófiai-teológiai útkeresés egy lehetséges változata Közép-Kelet-Európában – Tavaszy Sándor

Relevánsnak tűnik a századunk első felében kialakult európai filozófiai és teológiai szituációra vonatkozóan feltenni a kérdést: Vajon hogyan vált lehetővé, hogy a hermeneutika és a dialektikai teológia „egymásrapillantásából" a református dogmatika új utakat keressen Európa keleti térségeinek szellemi központjaiban is? Mi az a filozófiai-teológiai és „életvilág"-beli szituáció, amely kikényszeríti nem csak az új filozófiai-hermeneutikai reflexiót, hanem utakat nyit a református hitélet újfajta értelmezése számára is? A folyamat egy, a korban lehetséges és tipikus értelmiségi-filozófusi-teológusi mentalitás kialakulásának végigkövetésével, értelmezésével jól nyomon követhető. Ennek igazolására kiválaszott kutatási terepünk századunk első felében a közép-kelet-európai helyzet egyik jellegzetes régiója, Erdély, politikai, társadalmi, gazdasági, kulturális és elméleti vonatkozásokban egyaránt.

A magyarországi filozófiai gondolkodás jelentős korszakát képviseli a századunk első évtizedeiben kialakult „kolozsvári iskola", mely az erdélyi magyar protestáns teológusok munkásságát is magába foglalja. Az első rendszerezett filozófiát Magyarországon létrehozó Böhm Károly iskolateremtő hatása a századfordulótól igen erőteljes, nem csak Erdélyben, hanem az ország más szellemi központjaiban is. Filozófiája a hat részből álló *Az Ember és Világa* című munkájában összegződik, amely elsősorban Kant, Fichte, Hegel hatását hordozza magán. Rendszerében a logikai analízis és az ellentmondások dialektikus megközelítésének módszereit használja. Mindemellett a korabeli teológiai és filozófiai irányzatok is formálták a kolozsvári szellemiséget, az induló fiatal

generációt, amelynek egyik markáns egyénisége volt Tavaszy Sándor, aki mind elméleti munkásságával, mind pedagógusi, lelkészi praktizálásával az egyik lehetséges korabeli értelmiségi mentalitást képviselte.

1. A tágabb környezet, a Habsburg monarchia korabeli szellemi pezsgése olyan elméket mondhat magáénak, mint Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl, Lukács György, Otto Neurath, Moritz Schlick, Karl Mannheim, Hauser Arnold, az író Franz Kafka, Rober Musil, a költő Rainer Maria Rilke, Ady Endre, vagy a zeneszerző Gustav Mahler, Bedrich Smetana, Arnold Schönberg, Bartók Béla és a pszichológus Sigmund Freud. E rendkívüli szellemi környezetben indul Tavaszy munkássága, aki további elméleti feltöltődésért megjárja a berlini és a jénai egyetemeket, ahol például a neokantianizmus (Nathorp, Cassirer, Rickert), a pszichológiai indukcionalizmus (Wundt), az arisztoteliánus tanok felújítása (Bolzano, Külpe) s a fenomenológiai (Brentano, Husserl) van rá érzékelhető hatással. A kezdetek elméleti útkeresése után, amelynek központi problemája egyrészt az ember, mint cselekvő, megismerő, értékelő lény, az ismeretelmélet és az axiológia kapcsolata, valamint a teológia tudományelméleti problémái, eljut a transzcendentális és a fenomenológiai módszer összekapcsolásáig, amely a továbblépés lehetőségét jelenti mind a teológiában, mind a filozófiában. Amit Kant jelentett Tavaszy számára a filozófiában, azt jelentette Schleiermacher a teológiában: biztos elméleti alapot, a megújulás lehetőségét, amely váratott már magára az erdélyi magyar teológiai közéletben. Az újortodoxia és a liberális teológia korabeli megoldásai elégtelennek bizonyultak, s már korai – 1912–1913-as – írásaiban bejelenti igényét a keresztény vallás fenomenológiai s ezzel együtt filozófiai megértésére és megalapozására. A schleiermacheri teológiafelfogás és módszer elemzésekor az immanens kritikára helyezve a hangsúlyt, így fogalmaz: „E módszernek a többi tudomány módszerével egyezőnek kell lennie, tehát kritikainak és immanensnek –, a tapasztalati világon belül kutatónak és magyarázónak." (Tavaszy, 1913. [a] 358.) A hermeneutika módszertani és filozófiai jelentőséggel az 1932-ben keletkező *Református Keresztyén Dogmatika* című munkájában lesz jelen, bár a transzcendentális módszer elsődleges marad.

Nem csak az elméleti igény vezeti a klasszikus filozófiai és teológiai hagyományok megújítása felé, hanem a korabeli „életvilág" megváltozása is. Az erdélyi magyarságot az első világháború utáni döntések (Trianon, 1920) az uralkodó nemzet pozíciójából nemzetiségi-kisebbségi létbe kényszerítették. Az új állami keretben nem érvényesültek a korszerű, érdektagolt politikai rendszerre jellemző cselekvések, megnyilvánulások, így meg kellett keresni azokat a lehetőségeket, amelyek nem engedik a kisebbségi lét minőségeit végérvényesen elpusztulni. A kényszerítő valóság ott és akkor életvilágbeli hátterét jelentette a reflektálandó problémaszituációnak. A kisebbségi lét elméleti értelmezésének kényszere az autenticitás megőrzése és az autonóm személyiségek kialakításának érdekében is történik, bár a Tavaszy által kialakított, a közösségiség és a kulturális aktivitás premisszáira épített kisebbségetika a korabeli viszonyok között csupán a túlélést ígérheti.

Elmélet és realitás egymásra vonatkozásából kiindulva, megfogalmazza fenntartásait a filozófiai idealizmussal és a marxi filozófiával szemben (Tavaszy 1928, 1931, 1933, 1937 stb.). Bár érzékelhető mindvégig a kanti, böhmi hatás, új gondolati anyagot keresve Kierkegaardtól Spengleren, Husserlen, Barthon keresztül Heideggerig vezet az út.

Átgondolva és elemezve a történetileg kialakult filozófiai irányzatokat, keresi az új megoldási lehetőségeket. Három filozófiai magatartást különít el:

1) A létező valóságot leképezni, megismerni (Descartes-tól Locke-on át Kantig)

2) A létező valóságot cselekvőleg alakítani (Bacon, Marx, Bergson)

3) A létező valóságot értékelni (Kant, Böhm, Rickert).

Mindhárom attitűdben azt az alapvető problémát látja, hogy: egyrészt az Én, a Szubjektum valójában nem érdekli őket, hanem csak bizonyos tevékenysége, másrészt élesen szembeállítják az embert és a megismerendő, az átalakítandó és az értékelendő valóságot. Ezzel szemben fejti ki, hogy számára mi a mai filozófia teendője: „az embert... vissza kell helyeznünk a gondolkozási síkból az egzisztencialitásának síkjába és ott kell megismernünk, hogy mint élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya

lehessen a gondolkozásnak. Vissza kell adni az embernek az egzisztencialitását a filozófiai gondolkodásban is." (Tavaszy, 1933. [b] 23.)

Már Kierkegaarddal foglalkozó tanulmányában is jól érzékelhető, milyen lelkesedéssel szívja magába az új filozófiai áramlat eszméit. E gondolatokból filozófusunk számára az a fontos, hogy a valóságot „levésben", folyamatában fogja fel, s ebben a valóságban, az egzisztenciális viszonyokban kell benne lennünk a személyes lét közvetlenségével. Kierkegaarddal együtt elutasítja az objektum és a szubjektum merev elválasztását, a hegeli abszolút szellem tisztaságát, s helyette az egzisztáló Ént helyezi előtérbe. Ez az igazi filozófia számára, amely nem általában kérdez a valóság után, hanem csak a konkrét léttel bíró valóságra reflektál. S mivel Kierkegaard az autentikus lét után kutatva a végleges megoldást Istenhez való személyes közelségében találja meg, a teológiában is új utakat kereső Tavaszy számára e kérdésben is nagy jelentőséggel bír.

Az új filozófiát a konkrét léttel bíró ember, a világ s a személyes Isten-élmény érdekli. Így válik a teológus Tavaszy számára a filozófia általában az Isten-keresés tudományává, hiszen szerinte a világnak és az embernek Isten nélkül nincs értelme.

Nézzük ezek után, hogy melyek azok az új filozófiai fogalmak és megoldások, amelyekkel a konkrét valóság rejtett dimenziói is felfejthetőkké válnak, s amelyek alkalmasak egy kisebbségi filozófia kialakítására.

Írásaiban elkülöníti az élet és a lét szféráit egymástól. Már 1925-ben így ír: „... az élet más, mint a lét, az élet magasabb és több, mint a lét; vagy másképpen a lét egy adottság, az élet pedig örökös feladat... az élet megszűnik ott, ahol a léttel azonossá lett, mert a lét elnyelte az életet... A lét lehet személytelen folyamat, de az élet csak személyes tett lehet. Élet csak ott van, ahol a személyiség teremtő ereje hat, ahol a személyiség szava dönt, s ahol a magasba lendülő élet személyes parancsa ez: Legyünk nagyobbak önmagunknál." (Tavaszy 1925. 47.)

A lét fölötti élet e gondolatkörben nem egyfajta világba lépést, hanem a csupán biológiai-fiziológiai léten túl a lét személyes megélését, a szabadság birodalmát jelenti. E szférában nincs helye az

elidegenedésnek, itt a munka is teremtő, alkotó folyamat kell legyen, amely az ember személyiségét kiteljesíti. Ez a létfölötti élet teremtheti meg az életminőségek javításának lehetőségeit a kisebbségi lét viszonyai közepette is.

Tavaszy jól érzékeli, hogy a kor milyen elviselhetetlen impulzusokkal veszi körül a kisebbségi lét egyébként is nehéz valóságában élő embert: az individualitás, az elembertelenedett munka, a kultúra és az erkölcs értékeinek devalválódása nem jelentik azt a keretet, amelyben az autentikus lét kibontakozása megvalósulhat. A lét és a valóság kapcsolatának további elemzésekor végül is a heideggeri ontológiai alapozást fogadja el. Így a lét „... az emberben,... mint létezőben lévő lét a létgondban lesz megfoghatóvá... A gond az a szituáció az Én számára, amelyben a lét megragadhatóvá válik... Vagy ha a gondot legélesebb formájában vesszük, akkor azt mondjuk, hogy a lét a »veszélyeztetettségben« válik megragadhatóvá." (Tavaszy 1933 [b] 32.)

Az időben lét „elvetélt" lét, amely visszautal önmagára. „... az egzisztencia... kimeríthetetlen, elhatárolhatatlan és meghatározhatatlan. Miután azonban az egzisztencia »utalásokat« rejt magában a transzcendenciára és utalásokat az így-létre, ennélfogva azt mondhatom, hogy az egzisztencia ott áll a transzcendencia örökkévalósága és az így-lét időisége között és kapcsolatot létesít a kettő között. Ez a kapcsolat azonban radikálisan soha ki-nem-meríthető és meg-nem-fogható." (Tavaszy 1936. 149.)

E gondolatok alapozzák meg, hogy a kisebbségi létet „veszélyeztetett" létként értelmezze és elemezze. Mert aligha képzelhető el ennél „veszélyeztetettebb" szituáció, ahol a személyiség léte, szabadsága, emberi minőségei (anyanyelv, kultúra) vannak veszélyben. A kisebbségi létben az élet minőségei válnak, válhatnak semmissé. E létben az ember személyisége erősen torzul egy olyan társadalomban, ahol az esélyegyenlőség a minimumot sem éri el.

Heideggertől, akit az egzisztenciális analízis mesterének nevez, veszi át a Sein (lét) és Dasein (itt-lét) értelmezését, amely végül is a létértelmezéshez fogódzót nyújt számára. Miután jelzi a tárgyi lét és az egzisztáló Én közötti különbséget, Heideggerre utalva az Én egzisztencialitását így fogalmazza meg: „...egzisztálni mindenekelőtt azt jelenti, hogy »valamire« nézve lenni, valamire nézni, va-

lamely célból lenni, ezért az egzisztáló Én mindig »intencionális« léttel bír. Hogy a tárgyi dolgok között bizonyos viszony fejlődjék, valaminek közbe kell lépnie." (Tavaszy 1936. 24.)

Tavaszy tovább viszi ezt a gondolatmenetet Ferdinand Ebner gondolatait felidézve, az intencionalitást megvizsgálva az Én és Te viszonyában. Nem fogadja, nem is fogadhatja el az individualitást, hiszen az nem járható út a kisebbségi létben. Az Én és a Te egymásra vonatkoztatása szükségképpeni, hiszen: „Az Énnek... nincs a Te-hez való viszonyától független léte. A magánosság nem az eredeti és lényeges állapota. A magános, önmagára néző Én egészen másodlagos. Eredménye egy aktusnak, amely által az Én magát a Te előtt lezárta. Az Én-nek a magános beszélgetéseiben mindig fel kell tételeznünk a Te-t, amelyre az Én hallgat, amellyel viszonyban van." (Tavaszy 1936. 25.) Így az ember mint személy úgy egzisztál, hogy cselekvőképesség, intencionalitás, közösségiség jellemzi, vagyis mint a világban lévő egyben időben, közösségben, gondban, vagyis létben lévő.

Az egzisztenciális analitika módszere akalmas arra – írja –, hogy a lét mozzanatait megragadja és elemezze, sohasem a befejezettség igényével.

A lét (Sein) a létezőben (Dasein) ölt konkrét alakot, így az emberben is, aki az őt körülvevő világban tesz-vesz, gondoskodik, így jelenléte csupa aktivitás. Íme a másik mozzanat, amely a puszta létet életté változtatja Tavaszy gondolatrendszerében.

Amennyire azonosul Heidegger lét-értelmezésével, annyira eltér a további elemzésekben tőle. Tavaszy használja a valóság fogalmát, amely a német filozófusnál nem található így meg. Heidegger a környezeti világról (Umwelt) beszél, amely az ember közvetlen környezetét jelenti, ahol a „holmik", az „eszközök" mindig „kéznél vannak". Milyen létezőről is van szó? „Ha most azt mondjuk: a „dolgokról", akkor ezzel a magától értetődő már egy hagyományos fogalmiság horizontja körvonalazódik (dolog, res, realitás, valóság, szubsztancialitás, kiterjedés, egymásmellettiség); így helyesebb, ha „holmikról", „eszközökről", „szerekről" beszélünk (íróeszközök, munkaeszközök, világítóeszközök, közlekedési eszközök, mérőeszközök, evőeszközök, varróeszközök, kötszerek,

mosószerek, élelmiszerek, szerszámok, írásszerek)." (Fehér 1984. 61.)

A heideggeri filozófia egy új fogalmi hálóval írja le a környező világot, s a benne létező embert. Tavaszy viszont e probléma elemzésekor többnyire visszatér a hagyományos értelmezéshez. Heideggernél az ember világban való léte a hangoltságban, a megértésben, az értelmezésben, a kijelentésben, a nyelvben jelentkezik. Tavaszynál a valóság és az emberi struktúra azonos rétegekből áll, amely a következő rendszert alkotja:

1) fizikai-érzéki hatások,

2) a valóság pszichikai rétege,

3) szellemi természetű, logikai valóság.

Ezeknek megfelelően beszélhetünk – szerinte – a személyiség érzéki, pszichikai, szellemi létéről és beteljesüléséről. Tavaszy számára a kiteljesedett, autentikus lét a személyiségstruktúra rétegein keresztül az aktív közösségi létben valósul meg.

Mindezek alapján tehető fel a kérdés: Mi az ember? Első megközelítésben: a test és a lélek egysége, olyan öntudatos, szervezett egység, amely saját tevékenységében talál önmagára. De ez nem elég. Isten közösségében létező szabad személyiség is.

Az ész, értelem kanti értelmezése és a böhmi emberszemlélet újra és újra felbukkan. Tavaszy hamgsúlyozza, hogy az általános elveket, struktúrákat magában hordozó ember mindig saját maga alakítja ki személyiségjegyeit, vagyis egyéniséggé, személyiséggé válik. Szabadságát és méltóságát ebben a személyes létben találja meg. A személyes lét csak akkor valósul meg, ha az általános létből kilép az ember. S hogyan léphet ki? Ha Isten megszólítja, s így csak Isten által, az abszolút Te által válik személlyé. Így a szabadság is feltételezi Isten létét – írja Tavaszy. Hisz a szabadság nem más, mint a természeti kényszer fölé emelkedés, s ez a természetfeletti Istenben van megalapozva. A szabadság nem nélkülözheti a felelősséget, amelyből szerinte minden személyi létezés ered. Arra azonban, hogy a felelősség hogyan értelmezendő egy ilyenfajta létstruktúrában, hogyan ered a személyiségből – nem kapunk választ.

Az ember minőségjegyeit felvázolva látjuk: az autentikus lét heideggeri megoldása elfogadhatatlan a hívő Tavaszy számára.

Nem veszi át a heideggeri koncepció azon láncszemeit, miszerint a Dasein akkor egész, ha látom a végét. S mi a Dasein számára a vég? A halál. A halál az a létmód, ahol megszűnik a helyettesíthetőség. Más utat keres az autentikus lét számára: az aktív közösségi életet, ahol a személyiség kibontásának lehetőségeit véli megtalálni, s ahol jelen van az isteni segítség is.

E kevéssé részletező megvilágítást a heideggeri fiozófiához való kapcsolódáshoz azért találtuk szükségesnek megtenni, hogy többé-kevésbé világossá váljanak azok a lépések, amelyek a hermeneutika éa a dialektika teológiai igenléséhez vezettek.

2. A gondban élő ember a kiindulópont Tavaszy teológiájában is, amely e terrénumban azt a konkrét szituációt jelenti, amelyben Isten megszólítja az embert, s az Én és a te egymásra vonatkozása „az emberi egzisztencia feltétele s az emberiség csak az Isten megszólításában, tehát az Ige közösségében valósul meg" (Tavaszy hagyaték). Szerinte a teológiának egzisztenciális tudománynak is kell lennie, s mint ilyennek, konkrét hic et nunc szituációból, az emberi „ittlét" gondjaiból, szükségleteiből kell kiindulnia, feltéve a párbeszéd lehetőségét az Én és a Te, az Én és Isten között.

A létértelmezés, a heideggeri lét-megértés, a bibliai szövegek hermeneutikai elemzése, a dialektikai teológia párbeszéd-igénye azok a szálak, amelyek kétségtelenné teszik Tavaszy szintézisretörekvését a korabeli elméleti szituációban. Hiszen a dialógusfilozófia és a hermeneutika összekapcsolódása a húszas években az európai gondolkodásban többek között Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Bultmann nevei által fémjelzett, akinek hatása jelen van Tavaszy teológiai munkásságának új terméseiben. A dialógusfilozófiák elvetik mind az objektivizmust, mind a szubjektivizmust s az Én és a Te egymásra vonatkozását, egymáshoztartozását ontológiai érvényre emelik, kétirányúvá téve a szubjektum-objektum viszonyt, megszüntetve tisztán elméleti jellegét, gyakorlati kommunikatív viszonyként fogják fel. Mindemellett Tavaszy számára kiemelt jelentőséggel bír, hogy például Brunner nélkülözhetetlennek tartja Heidegger filozófiáját, s Bultmann is komolyan alapoz az egzisztenciális analitika mesterének koncepciójára. A dialektikai teológia képviselői kiemelkedő jelentőségű tudományos feladatnak tartották azt is, hogy a liberá-

lis teológia kibontakozó dogmaellenességével szemben a dogmatika tudományának új rendszerszerű átgondolását előtérbe helyezzék.

Bár Barth Schleiermacher-kritikája megfontolandó volt Tavaszy számára, az 1919-ben megjelenő *Die Römerbrief* után egyértelműen kinyilvánítja elméleti kapcsolódását a dialektikai teológiához. A magyarországi teológiában meghatározó hatású munkájához, a *Református Keresztyén Dogmatiká*hoz alapos előtanulmányok vezettek (Tavaszy 1929, 1931.), amelyek elemzik az új teológia problémáit, s elhelyezik a magyarországi teológiai szituációban. E folyamatban elsőként az igehirdetés és az elmélet között feszülő kritikus szituációra irányítja a figyelmet, amely az emberi élet és a Szentírás magyarázata közötti dilemmára koncentrál. E szituációt Barth a következő tételekkel jellemzi: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können also solche nict von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollenund unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unser Bedrangnis" (Tavaszy 1929. 15.; Barth 1925. 102.) Isten Igéje, a Kijelentés, illetve a Kijelentésről szóló bizonyság, amely egyedül a Szentírásban lelhető fel, a teológia tárgya, amiből következnek a teológiai feladatai is. Barth Harnackkal folytatott polémiájában a teológia feladatát a prédikációk feladataival azonosította, azzal a különbségtétellel, hogy még az utóbbi a „taktikus-praktikus" módot alkalmazza, addig a teológia tudományos módszert követ. A feladatkörhöz tartozik, hogy a teológia a kijelentésre vonatkozó bizonyságtételre „kritikai methodikus eljárással eszmél rá" (Tavaszy 1929. 20.), s mindezt sajátos fogalmi hálóval írja le. Ehhez a feladatteljesítéshez tartozik egy meghatározott tér és idő, egy meghatározott egyházi közösség, amely a feladatmegoldás kereteit adja. „A Kanon-ban, vagy a Szentírásban adott Isten Igéje a Kijelentést úgy mutatja fel, mint amely hozzánk van intézve, ezért a kijelentésről szóló bizonyságtétel nem általában beszéd, hanem hozzánk intézett beszéd: megszólítás." (Tavaszy 1929. 21.) Az Isten által megszólítottak, Isten szavát meghallók közösséget alkotva kilépnek az „emberi nemzetségből" s az így létrejött új közösség helye lesz az egyház. Így a teológia egyben egyházteológia, s ezen túlmenően a hit teo-

lógiája, a hité, mely Isten ajándéka. (E gondolatokban elsősorban Thurneysen *Die Aufgabe der Theologie* című tanulmányára támaszkodik. In *Das Wort Gotten und die Kirche.* 1928.) A Kanon, az Egyház, a Hit által létrehozott teológia először is az Exegezis, „...amely alapos filológiai felkészültségen alapul. És nem a pneümatikus exegézis, amely a készen adott szavak jelentését vizsgálja és magyarázza" (Tavaszy. 1929. 23. Mint a fentiekben, itt is utal Thurneysen *Das Wort Gottes und die Kirche* című munkájára – Tavaszy 1928. 226.). Ugyanakkor a teológia bibliakritika is és szisztematika-teológia, vagyis Dogmatika. A sort a Homiletika zárja, amelynek tárgya a keresztyén beszéd.

Bármely tudományos kutatás számára a tárgy Isten önmagáról szóló kijelentése, amelyet csak a hit által válthatunk át emberi beszédre, gondolatokra, fogalmakra. Abban a folyamatban, amelyben az isteni beszéd emberivé válik lényegi változások jönnek létre: 1. értelemszerű gondolattá lesz. 2. „magában hordozza az isteni és emberi közötti különbség belső feszültségét, amely az emberi beszédbe olyan mozgalmasságot visz bele, amely megállás nélkül új és új kifejezést keres magának" (Tavaszy 1941. 261.).

A teológiai módszernek az értelmezés módszerét kell jelentenie, amely bár rokonságban van a szellemtudományokban alkalmazott hermeneutikai metodikával, de annyiban eltér azoktól, hogy minden vonatkozásban a Kijelentés feltétele alatt megy végbe.

Tavaszy szükségesnek véli, hogy átgondolja a hit és az értelem viszonyát a Szentírás hermeneutikai elemzése kritériumainak kialakításakor. Hiszen Brunner is megkérdezi, hogy az Isten igéjébe vetett hit vajon elhaladhat-e közömbösen az értelem mellett, mellőzheti-e azt? Amikor hermeneutikai elemzésnek vetjük alá a Szentírást, a hit és az értelem együttes munkájára van szükség. „A Szentírás tudományos értelmezésének módszerére is érvényes a dialektikai elv: fenn kell tartani a nyelvi, szövegkritikai, kortörténeti, szellemtörténeti, a pneumatikus mozzanatok között a dialektikus mozgalmasságot, egyiknek a másikra kell utalnia, előre és vissza, tehát megállni és vesztegelni az egyiknél sem lehet. Csak akkor lesz a Szentírás értelmezése tudományos és theológiai, theológiai és tudományos, ha ezt a szabályt szem előtt tartjuk.

Csak így nyerjük meg az értelmezéssel azt a theológiai logikumot, amelyet a hit és az értelem együtt létesítenek." (Tavaszy 1941. 265.)

A dogmatika módszertanának megújítása kardinális kérdést jelentett a protestáns teológiában, mivel az addig alkalmazott eljárásokat – autoratív, spekulatív, históriai-pszichológiai – felváltja a Barth által preferált és bevezetett dialektikus módszer, amellyel folytonos beszélgetésre, kérdezésre vagyunk utalva. „A dialektikai módszer alkalmazása tehát végeredményben nem egyéb, mint nyílt bevallása a dogmatikai megismerés folyamán annak, hogy amit elérhetünk igazságaink kutatásában és értelmezésében, az is beletartozik abba a permanens szükségbe, amelyben az egész emberi lét leledzik." (Tavaszy 1932. 26.)

A Református Keresztyén Dogmatikában a teológia tudományának leírásakor grammatikai és logikai magyarázatot keres, s a probléma lényegéből következően két jól elkülöníthető réteget jelöl meg a tudományos metodológia számára. Mint írja: „A theológia szóban a Theu grammatikailag lehet éppen úgy genitivus subjektivus, mint genitivus objektivus (Brunner). Ennélfogva a theológia jelenti egyfelől az Istenről és az isteni dolgokról való tudományt (mint gen. obj.), de miután Istenről és az ő dolgairól egyedül Isten lehet illetékes nyilatkozni, tehát jelenti azt, amit Isten mond önmagáról (mint gen. subj.) ... a theológia tulajdonképpen »írástheológia« ..." (Tavaszy 1932. 2.) A fenti megfogalmazás a látszat ellenére három réteget rejt magában, hiszen az isteni cselekedet és az arról való beszéd két rétegét teszi az emberi értelem számára nyilvánvalóvá a Szentírás, amely az emberi nyelv és beszéd hanganyagát, adott szókészletét, korabeli grammatikáját használja fel. Szükségképpen jelen kell lennie emiatt a transzcendentális módszernek és hermeneutikának egyaránt, hiszen a három réteg egymásra vonatkozása követeli azt. Az exegétikai feladatokon túl a teológia az evangélium hirdetése által keletkezett tanokat és etikai normákat (Szisztematika teológia), valamint az egyházi közösség törvényeit (Praktika Teológia) is tárgyaként kell kezelnie.

E vonatkozásokat figyelembe véve a hermeneutikai feladat a szövegmegértésen és magyarázaton túl a hiten és az értelmen

keresztül létrejött párbeszédet alakítja ki, s atemporális interpretációban a teológia szintjén az értelmi, a praktikus hitgyakorlás szintjén a hit preferenciájával lehetővé válik a „horizont-összeolvadás".

A szisztematika teológia fogja össze – mondja Tavszy – a Dogmatikát és az Etikát, amelyekben a „Mit kell nekünk hinnünk?" és „A mi hitünk alapján mit kell cselekednünk?" kérdéseire keresi a választ.

Ilyemformán a dogmatika a Kell törvényei által állítja össze azt a „törvénysorozatot", amely meghatározza az Isten közösségében élők cselekvési normáit is. Ily módon olyan elvek és követendő „rendelkezések" vannak jelen szükségképpen rendszerszerűen a dogmatikában, amelyek kontrollmechanizmusként működnek, amelyeknek betartása az egyén számára felszólító jellegű és kötelező érvényű. A rendszerszerűség és szisztematizálás természetesen nem csupán logikai-teoretikai szinten jelenik meg, hanem a praktikus vallásos élet is megköveteli. Hiszen ha a dogmatika módszeres ráeszmélés az abszolút igazságra, amely Isten igéjéből nyerhető, amely a dogmákban tételesen fellelhető, akor feladat az, hogy azokat módszeresen és rendszeresen kifejezze a jelenkor számára. A tér és idő feletti Dogma térben és időben dogmákban realizálódik. Így Isten Igéje és az egyházi tanok közötti viszonyon túl a Dogmatika a jelenkori egyházi közösségek vonatkozó tantételeit is meg kell hogy állapítsa.

Mindhárom vonatkozás alapja az írás, amely a dialektikus természetű módszert feltételezi, amennyiben a folytonos kérdezést, rámutatást, dialógust, az Én és a Te, az Én és az Isten egymásra vonatkozását kívánja meg a Dogma és a dogmák értelmezése.

Gondolatmenetünket néhány nyitott kérdéssel zárjuk. A bibliai kijelentések tételei alkalmazhatók-e axiómaként? Lehet-e belőlük szisztematikus, végső következtetéseket tartalmazó rendszert alkotni? Tavaszy szerint igen. A mai magyar teológiai irodalom egyik jeles képviselője szerint mindez kétséges: „A bibliai kijelentés tételei csak tendenciájukat tekintve és kijelentéstörténeti helyzetüket figyelembe véve érvényesek. Például erre a tételre: »A világot és minden benne lévőt Isten teremtette« – nem lehet a lo-

gika törvényei szerint rendszert felépíteni, mert akkor el kell ismerni, hogy a gonoszt az Isten teremtette, vagy pedig tagadnunk kell a gonosz valóságát. Az Isten teremtő munkájáról szóló tétel csak azzal a másik tétellel együtt érvényes, hogy Isten a világot szabadságra teremtette." (Kocsis 1974. 36–37.)

Irodalom

Tavaszy Sándor: *Theológia és általános vallástudomány.* In: Református Szemle 1913. (a) 341–344, 357–359, 377–383, 383–392.

Tavaszy Sándor: *A vallás tudományos értékelése és ennek mértéke.* In: Református Szemle 1913. (b) 587–591.

Tavaszy Sándor: *A protestantizmus filozófiája.* In: Protestáns Szemle 1917. 754–770.

Tavaszy Sándor: *Schleiermacher philosophiája.* Kolozsvár 1918.

Tavaszy Sándor: *Schleiermacher személyisége és theológiája.* In: Református Szemle 1920.

Tavaszy Sándor: *A szocializmus lelki rugói.* In: Pásztortűz 1923. 48. sz.

Tavaszy Sándor: *A jelenkor szellemi válsága.* Kolozsvár 1923. (a)

Tavaszy Sándor: *A dilektikai theológia kritikai ismertetése.* Kolozsvár 1923. (b)

Tavaszy Sándor: *Világnézeti kérdések.* Torda 1925.

Tavaszy Sándor: *Mi a filozófia?* Kolozsvár 1928.

Tavaszy Sándor: *A dialektikai theológia problémája és problémái.* 1929.

Tavaszy Sándor: *Kierkegaard személyisége és gondolkodása.* In: Erdélyi Múzeum 1930. 126–138.

Tavaszy Sándor: *A szociológia filozófiai alapjai.* In: Erdélyi Múzeum 1931. (a) 329–340.

Tavaszy Sándor: *Barth, a theológus.* In: Protestáns Szemle 1931. (b) 269–276.

Tavaszy Sándor: *A theológiai irányok átértékelése. Dolgozatok a református theológiai tudomány köréből.* Kolozsvár 1931. (c)

Tavaszy Sándor: *Szociális és gazdasági törekvések theológiai-etikai megítélése.* Kolozsvár 1931. (d)

Tavaszy Sándor: *Református Keresztyén Dogmatika.* Kolozsvár 1932.

Tavaszy Sándor: *A theológiai exisztencia ma. A német egyházi kérdések Barth megítélésében.* In: Protestáns Szemle 1933. (a) 468–473.

Tavaszy Sándor: *A lét és valóság.* Kolozsvár 1933. (b)

Tavaszy Sándor: *A racionális és exisztenciális gondolkozás.* In: Szellem és Élet 1936. 144–150.

Tavaszy Sándor: *Az ethika mai kérdései.* Kolozsvár 1939.

Tavaszy Sándor: *A theológia a tudományos életben. Különös tekintettel a magyar tudományos életre.* Budapest 1941.

Tavaszy Sándor: *A Biblia és a tudomány.* In: Református Szemle 1947. 684–690.

Tavaszy Sándor: *Hagyaték.*

Karl Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie.* 1925.

Karl Barth: *Der Römerbrief.* Zollikon – Zürich 1921.

H. Zahont: *Die Sache mit Gott.* München 1966.

Kocsis Elemér: *Dogmatikai prolegomena.* Debrecen 1974.

Fehér M. István: *Martin Heidegger.* Budapest 1984.

Veres Ildikó – Tőkés István: *Tavaszy Sándor – Egy magyar református gondolkodó a XX. század első felének Erdélyében.* Debrecen 1994.

Veress Károly

A filozófia és a tudomány viszonya Böhm Károly felfogásában

Böhm Károly szellemi hagyatékában egy szócikk is található, amely *Mi a filozófia* címet viseli. Böhm ezt a nem túl terjedelmes írást egy filozófiai szótár számára készítette. Bár szócikket írt a filozófiáról, ezt mégsem az ilyenkor szokásos tárgyilagossággal tette. Írásának tartalma nem korlátozódik csupán a filozófia mibenlétének és ágazatainak a bemutatására. Vérbeli filozófusként[1] úgy építi fel a mondanivalóját, hogy abba saját filozófia-koncepcióját is beleszőhesse. Ezzel is igazolva azt a meggyőződését, hogy a mindenkori filozófia számára az első és legfontosabb kérdés éppen a filozófia mibenlétének a kérdése, s erre filozófusként nem lehet személyes vélemény és állásfoglalás nélkül válaszolni.

Böhm Károly nem vonhatta ki a gondolkodását kora két fő filozófiai irányzatának – a pozitivizmusnak[2] és a neokantianizmusnak – a hatása alól. De azt sem lehet állítani, hogy egyöntetűen és egyoldalúan valamelyik irányzat befolyása alatt állott volna. A pozitivizmus szélsőséges törekvéseit egyértelműen elvetette. Ez leginkább a filozófiáról alkotott felfogása kapcsán válik nyilvánvalóvá. De a neokantiánusoknak a filozófia feladatairól, funkcióiról alkotott felfogását sem vallotta magáénak. Amivel maradéktalanul egyetértett, és aminek eredményei hatékonyan hozzásegítették a korabeli irányzatok korlátainak egyéni irányban történő

---

[1] Böhm főművének előszavában a következőket írja: „Nekem a filozófia nem tan, legkevésbé kenyérkeresetem; nekem a filozófia: élet, egész lelkemet átható enthuziazmus, olyan elem, mely nélkül élni nem tudnék." Böhm Károly: *Az Ember és Világa*. I. rész: *Dialektika vagy alapphilosophia*. Budapest 1883. III-IV.

[2] Böhmnek a megismerésre vonatkozó fiatalkori koncepciója tagadhatatlanul a pozitivizmus hatása alatt állott. Ezt főművének első részében nyíltan be is vallja. Comte hármas korszakolására utalva így ír: „Keresztül mentem a teológiai és metafizikai életkoron, melyen nemcsak az egész emberiség, hanem az egyes is kénytelen átmenni, és eljutottam oda, ahova sokan sohasem fognak eljutni, a pozitív ismeret egyedüliségének elismeréséhez." Böhm Károly: *i.m.* III.

meghaladásához, az a kanti kriticizmus gondolata volt. Filozófiakoncepciójának kimunkálása jó példa arra, hogy hogyan lehet a kantianizmus irányából ellensúlyozni és szükség esetén korrigálni a szélsőségessé váló pozitivizmust[3], oly módon, hogy közben gondolatmenetében a pozitivizmus és a kantianizmus pozitívumait eredetien ötvöző, korának szellemi korlátain messze túlmutató filozófiakoncepció körvonalai bontakozzanak ki.

Böhm Károly filozófia-értelmezése korának egyik alapvető kérdése köré összpontosul: tudomány-e a filozófia, illetve: milyen viszony van a tudomány és a filozófia között? Ez a kérdésfeltevés a századforduló táján a pozitivizmus által meghatározott előfeltevések mellett történhetett. A pozitivizmus egy olyan tudományképet és tudáskoncepciót[4] dolgozott ki, amely alapján mereven szétválasztotta és szembeállította a tudományt és a filozófiát. A konkrét szaktudományos, empirikus vizsgálódással szembehelyezte a filozófiát, mint egyetemességre törekvő megismerést, amely az általános alapelvekre vonatkozó tudás kimunkálását tekinti feladatának. Ily módon a pozitivizmus megkülönböztette és szétválasztotta a tudás két fajtáját: az empirikus tényeken alapuló, biztosnak vélt tudást a metafizikainak nevezett spekulatív tudástól. Ennek alapján a pozitivizmus tudománykultusza metafizikaellenességgel[5] társult. Ez a beállítódás a filozófia mibenlétére és feladataira nézve komoly következményekkel járt. A

[3] Böhm már egyik korai írásában, az 1884-ben a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent *A pozitív filozófia rendszere* című tanulmányában megfogalmazza a pozitivizmus és a kantianus kriticizmus összebékítésének szükségességét. Szerinte a pozitivizmust „a kriticizmus segítségével el kell mélyíteni, azon alapokra fektetni, melyek minden tannál nélkülözhetetlenek, ha filozófiai jellemű akar lenni – az ismeretelméletre". Idézve in: Hajós József: *Böhm Károly filozófiája.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1986. 60.

[4] A pozitivista program alaptétele először Comte-nál így fogalmazódik meg: „Mostantól fogva viszont *alapszabályként* fogadja el a logika, hogy nem lehet valóságos és érthető értelme egyetlen állításnak sem, amelyet nem lehet szigorúan visszavezetni valamely különös vagy általános tény egyszerű kimondására." August Comte: *A pozitív szellem.* Magyar Helikon 1979. 208.

[5] „A metafizika csak délibáb" – vallja H. Spencer, aki szintén hatott Böhm gondolkodására. – Michelet-t idézve kijelenti: [A metafizika] „a módszeres megrészegedés művészete". Idézve in: Will Durant: *A gondolat hősei.* Dante kiadás, Budapest [1931.] 321.

filozofálás hagyományos módjának megszüntetését tűzte ki célul, s egyúttal új feladatkört jelölt ki a filozófia számára: a konkrét szaktudományos ismeretek összegezését és rendszerezését. A filozófia egyetemességigénye és vélt tudományfelettisége ebben a metatudományos szerepkörben – lényegesen megváltozott tartalommal – mentődhetett át.

Böhm egyoldalúnak és szélsőségesnek tekinti a pozitivizmus törekvését, s mindvégig – ha nem is mindig nyíltan, de a sorok között mindenképpen – a pozitivizmussal vitatkozva fejti ki a filozófia értelmezését. Ezért filozófia-koncepcióját úgy is fel lehet fogni, mint a tudomány és a filozófia szembeállítása és a pozitivizmus metafizikaellenessége elleni érvrendszert. Gondolatmenete két alapvető, de egymással összefüggő problémakör köré épül fel: 1. az ismeret mibenlétének kérdése; 2. a filozófia egyetemességigényének problémája.

1. Az ismeret mibenlétének kérdése

Böhm a filozófia és tudomány szétválasztásának legfőbb okát egy olyan tudományszemléletben látja, amelynek képviselői: a) az alkalmazott tudományokat elválasztják az elméletiektől; b) nem gondolják végig az egyes diszciplínák alapgondolatait; c) a filozófiát pedig valami olyan tudománynak képzelik, amely a szaktudományos ismeretektől teljesen különböző tudást közvetít.[6] Egy olyan tudománycentrikus nézőpontról van szó, amely kiiktatja a filozófiát, magát a filozófiai szempontot, látásmódot az emberi megismerésre és tudásra vonatkozó felfogásból. Ebből a szemszögből tekintve a filozófia a többi (szak)tudomány mellé tevődő egyetemes tudomány, amely másfajta ismeretet közvetít. Szétválasztódik tehát a tudományos ismeret és a filozófiai ismeret; a konkrét empirikus tényeken alapuló tudás és az elvont, spekulatív tartalmú, fogalmi tudás.

Böhm ebben a kérdésben egyrészt arra az álláspontra helyezkedik, hogy nincs kétfajta emberi ismeret, mivel az emberi ismeret

[6] Vö. Böhm Károly: *Mi a filozófia*. Athenaeum, 1915. 1–2. *sz.* 30.

egységes, s az ismeret teljessége megköveteli mind a szaktudományos, mind pedig a filozófiai nézőpont érvényesítését a megismerésben. Másrészt a pozitivisták által más jellegűnek tekintett filozófiai ismeret természetével kapcsolatban is a tapasztalat és az értelem, a szemlélet és a fogalom kantiánus egységének az álláspontját fogadja el, s a filozófiai ismerettől is, amennyiben ismeretszámba megy, megköveteli ezt az egységet. „... A konkrét tudományok filozófia nélkül is ellehetnek, a filozófia azonban a tapasztalat konkrét adatai nélkül üres szószaporítássá fajul. Ha mégis tartalmat is akar közölni, akkor a konkrét tudományokból kell azt merítenie, s kevés rosszakarattal a specialisták hirdethetik, hogy a filozófia önálló tartalommal nem rendelkezik s ezért önálló tudomány nem is lehet. Az âge de spécialité, amelyet Comte anynyiszor sajnálattal emleget, háttérbe szorította az univerzalisztikus pillantást s a filozófiát feleslegesnek emlegette."[7] A konkrét tudományokhoz való kapcsolódása Böhm szerint tehát a filozófiai megismerés belső szükséglete. Azok, akik ebben a filozófia valamiféle elégtelenségét látják, egyrészt a filozófiától azt várják el, hogy a szaktudományokéhoz hasonló módszertani rigurozitással önálló tudományként működjön, másrészt e koncepció híveinek a szaktudományos megismerésre vonatkozó felfogása nélkülözi azt az „univerzalisztikus pillantást" – vagy arrább –, „filozófiai pillantást", amelynek hiányában a tudományos megismerés technicizálódott, alkalmazott szakismeretté fokozódik le. A tudomány ebben a szakosodott formájában ellehet a filozófia nélkül még egy darabig, de a filozófia a tapasztalati tartalmak nélkül „üres szószaporítás" lenne. Az ilyen filozófia csak arra lehet jó. hogy igazolja a pozitivisták metafizikaellenességét. Ha Böhm konkrétan nem is mondja ki, de a gondolataiból kiolvasható, hogy a filozófiáról alkotott torzkép esetében egy olyan, önmagát a filozófiai nézőpont egyetemességétől megfosztott, a technicizálódott szaktudomány szintjére lesüllyedt tudományosság-koncepcióról van szó, amely a maga tárgyhoz kötöttségében, univerzális perspektívátlanságában a filozófiát önmaga mintájára, de önmaga ellentettjeként, az univerzális perspektíva ürességeként akarja

[7] Uo.

elgondolni. Ezáltal a filozófia ellehetetlenítésén keresztül önmaga legitimálását célozza. Ugyanakkor Böhm azt is belátja, hogy itt nem kimondottan a szakosodott tudomány önszemléletéről van szó, ugyanis kétséges, hogy az, a végsőkig szakosodott formájában, az univerzalisztikus perspektíva hiányában valamiféle koherens önszemlélettel rendelkezne. Ehelyett a filozófia feleslegessége mellett érvelő elgondolás maga is *filozófiai,* a filozófiának egy olyan önszemlélete, amely szem elől téveszti a filozófia igazi lényegét és feladatait, s úgy akar szakítani a filozófiai hagyománnyal, hogy az ismeret problémáját leegyszerűsítve, egyoldalúan gondolja el. Egy olyan tudáskoncepciót alakít ki, amely megfosztja az ismeretet a filozófiai dimenziójától.

Ezzel a leegyszerűsítő és egyoldalú ismeretkoncepcióval Böhm egy józan, mértéktartó, kiegyensúlyozott ismeretfelfogást helyez szembe, amely lehetővé teszi számára, hogy az ismeret belső természetéből bontakoztassa ki a filozófia mellett szóló alapvető érveket. „Minden ismeretben ugyanis vannak végső fogalmak, amelyeket a speciális tudomány tárgyalni nem szokott, hanem egyszerűen adott tényekül fogad el és felhasznál; s viszont ezen végső fogalmaknak valóságát csak az egyes konkrét tényeken lehet tapasztalni, s ezek nélkül nincs is fogalmakkal, hanem pusztán szavakkal dolgunk. A tudás alapjai ennélfogva minden konkrét ismeretben rejlenek, s így minden ismeret potencialiter filozófia; ép úgy a végső fogalmak csak a tényekben találhatók s azért minden filozófia potencialiter magában hordja a tapasztalat részleteit."[8] A megismerésben tehát vannak olyan általános fogalmak, alapfogalmak, amelyek szükségességét nem lehet tagadni, s amelyeket a tudományos ismeretszerzés elfogad és felhasznál, de ezek nem a tapasztalati megismeréstől elszakadó üres filozófiai spekulációban jönnek létre, mivel tartalmukat a konkrét tapasztalati tények töltik ki. E nélkül a tapasztalati tartalom nélkül az általános fogalmak csak puszta szavakként léteznének. Még akkor is, ha a filozófia a konkrét tapasztalási aktusokat megelőzően alkotja is meg e fogalmakat, ezek „potencialiter" tapasztalati tartalommal telítettek, mivel ezzel a tapasztalati tartalommal gazdagodva nye-

[8] Uo.

rik el tényleges értelmüket. Így az is érthető, hogy a végső fogalmak a „tényekben találhatók", a tudás alapjai nem a megismerésen kívülről határozódnak meg, hanem a konkrét megismerésben rejlenek, s „így minden ismeret potencialiter filozófia". A teljes ismeret egyaránt magában foglalja az általános fogalmat, és a tapasztalati tartalmat. Enélkül akár az egyik, akár a másik irányban beszűkített, leegyszerűsített ismeret lenne.[9] A teljes ismeret nem szorul a megalapozásánál külső spekulációkra, mivel önmagában megalapozott, s ennélfogva szükségképpen filozófiai dimenzióval bír. Bármely teljes értékű emberi ismeret magában hordja a filozófia lehetőségét, éppúgy, mint ahogy bármely filozófiai aktus megköveteli a tapasztalat szükségességét. „A tér gondolata pl. – írja Böhm – minden geometriai idomnak az alapja, s így a mértan összes lehetőségét foglalja magában; mindamellett a tér valóságát csakis az egyes idomokon tapasztalhatjuk. [...] Aki már most a geometriai alakokban elmerülve, ezeknél megállapodik, az speciális tudományt űz; aki ellenben a tér természetéből *érti* is ezen idomok viszonyait és törvényeit, az filozófiai pillantással nézi a geometriai tételek összefüggését."[10] Hasonlóképpen példálózik Böhm a fizikai fogalmakkal is. „Az erő fogalma a természettudományok uralkodó fogalma. [...] Viszont az erő alapértelmében meg kell azon vonásnak lennie, melyből a tapasztalat egyes erői értelmüket nyerik. A meddig a konkrét tünemények erőivel foglalkozunk, fizikusok vagyunk; amikor ezen konkrét erőket az erő alapjelentéséből próbáljuk megérteni, filozofálunk." A teljes ismeret tehát funkciója tekintetében nem csak a tények egyszerű leírása, hanem megértése is. Vagyis akkor jön létre teljes ismeret, amikor a tapasztalati úton szerzett adatok besorolódnak az általános fogalmak alá, és általános elvek szerint rendeződnek el. Aki csupán leírja a konkrét, tapasztalati geometriai vagy fizikai jelensége-

[9] Böhm egyaránt bírálja az egyoldalú empirizmust és az elvont, tiszta spekulációt. Tapasztalat és értelem egységének szükségességét – még a filozófiai ismeret esetében is – más írásaiban is kihangsúlyozza: „A filozófus eljárása az empíria nélkül nem lehetséges; [...] A filozófiai konstrukció helyességét tehát a kísérlet és logikai rekonstrukció útján mind lehet és kell ellenőrizni; ellenben a tapasztalati elemzés értéke mindig a kísérletező értelmi magasságától függ, s ezt kísérletekkel nem lehet igazolni..." *A logikai érték tana*. Kolozsvár 1912. 111.

[10] *Mi a filozófia*. 31.

ket, az specifikus tudományt művel. De maga a tudomány sem marad meg ebben a stádiumban, ahhoz, hogy a törvényszerűségek feltárásához, a jelenségek megértéséhez továbbléphessen, az szükséges, hogy a felhasznált fogalmaira „filozófiai pillantást" vessen, vagyis hogy a fogalmai alapjelentéseit is megvizsgálja. „Minden tudomány – írja a továbbiakban Böhm – tényleg a fogalmak determinatioinak a sorozatán épül fel s ennélfogva bizonyos relatív kezdetre (princípium, arché) utal; aki ezen relatív kezdet és kialakulásai között látja az összefüggést, az tudományosan, azaz filozofikusan nézi tudományát."[11] Minden konkrét tudományos kutatás valahol elkezdődik tehát. Ehhez szükséges a kutatást megalapozó fogalmak előzetes definíciójában, a módszertani elvek spekulatív tisztázásában megnyilvánuló kezdeti filozofikus mozzanat. Ez a kezdet „relatív", mivel nem végérvényes fogalmakról és alapelvekről van szó, hanem olyanokról, amelyek azáltal erősítődnek meg, hogy empirikus tartalommal telítődnek. A kutatás folyamán szerzett tapasztalati adatok viszont az általános fogalmak és elvek horizontjában nyerik el értelmüket. Tehát a konkrét vizsgálódás szükségképpen filozofikus mozzanattal zárul, s ezáltal válik a megismerési aktus teljessé. Ily módon Böhm koncepciójában kirajzolódik a *megértés köre,* amely egyetlen összefüggő keretben egyesíti a megismerés apriorisztikus mozzanatait, a tapasztalatszerzés folyamatát és a tapasztalati tartalmak értelmi megvilágításának aktusát. Egyúttal bebizonyosodik, hogy a megismerés szaktudományos és filozófiai mozzanatai nem különálló aktusok. A teljes ismeret létrehozásában a valóságmegértés egyazon folyamatán belül egyszerre vesz részt a tapasztalati tudomány és a filozófia. Következésképpen Böhm számára a *tudományosság* ismérve nem korlátozódik pusztán a tapasztalati adatgyűjtés precizitására, és a leírás rigurozitására. Aki ténylegesen tudományt akar művelni, annak „filozofikusan" kell szemlélnie a tudományát, a megismerésnek az általa bejárt folyamata csakis a filozófiai látásmód horizontjában teljesedik ki igazi tudománnyá. A filozófia pedig nem megalkotja valami különálló megismerési formaként az általános fogalmakat és elveket, hanem

[11] Uo. 31–32.

magából az emberi ismeret természetéből bontakoztatja ki ezeket. Ugyanis az emberi ismeret természeténél fogva tartalmazza a filozófia lehetőségét.

2. A filozófia egyetemességigényének problémája

Böhm világosan belátja azt is, hogy a filozófiai vizsgálódás nem merül ki az egyes ismeretek filozófiai tartalmainak kibontásában. Az egyes tudományok alapfogalmai (tér, idő, mozgás, anyag, erő, lélek stb.) egymással is összefüggésben állnak, olyan absztrakt viszonyok résztvevőiként, amelyeket külön-külön egyik konkrét tudomány sem tanulmányozhat. „Sőt – írja Böhm – felvethető azon kérdés is: vajon ezen relatív kezdetek szálai nem futnak-e össze egy további közös, centrális fogalomban? nem képezik-e együttvéve azt a »vera imago mundit«, melyre a filozófia mindenkor vágyódott?"[12] Más szóval: Nem tételezhető-e a konkrét tudományokon felül egy sokkal átfogóbb és absztraktabb tudomány, amelyet a régiek „prima philosophia"-nak neveztek? Böhm ezt a megnevezést megtévesztőnek tekinti, mivel egy olyan értelmet sugall, miszerint a filozófia a konkrét szaktudományok fölött állva a világra vonatkozó végső és egyetemes igazságok birtokosa lenne. Ehelyett történelmileg és fogalmilag helyesebbnek tekinti a „metafizika" kifejezés alkalmazását a filozófiára az általában vett tudomány értelmében. Ebből levezethető a konkrét szaktudományok rendszere. A tudományoknak és a filozófiának a csakis így felfogott viszonya – amely mindvégig tekintettel marad a konkrét szaktudományoknak a filozófiából való levezethetőségére – képes megvilágítani a tudományok filozófiai jellegét. Böhm felfogása szerint a tudományok mindaddig filozófiaiak maradnak, amíg a metafizikai alapjukhoz kapcsolódnak, és megszűnnek filozófiaiak lenni, ha elszakadnak a metafizikai alaptól. Kérdés, hogy azután tudományok maradnak-e még egyáltalán? Böhm nagyon szemléletesen ezt úgy állítja be, hogy a pozitivista értelemben felfogott és működtetett tudományokat csak a „patria virtus" ha-

[12] Uo. 32.

talma védi meg a pusztulástól, mivel „úgy éli tovább önálló életét a speciális tudomány is addig, a meddig az anyatesttől, a metafizikától nyert lendület mozgatja".[13] Ugyanis a pozitivizmus történelmietlenségével szemben Böhm történelmileg is világosan belátja, hogy az európai tudomány számára a metafizikai hagyomány képviseli azt az alapot és szellemi-történelmi hátteret, amelyen egyáltalán a modern tudományok rendszere felépül, beleértve az összes alapvető tudományos problémafelvetéseket. Nincs egyetlen olyan lényegbevágó szaktudományos probléma sem, amely ne lenne visszavezethető valamilyen alapvető filozófiai kérdésre. „A mi speciális tudományaink – írja Böhm – mind azon hajítás irányában mozognak, mely beléjük a hellén filozófiai »virtusból« származott át."[14] Éppen ezért a filozófia kiszűrését a tudományból, a tudományok pozitivista elfilozofiátlanítását természetellenesnek tekinti a tudományok szempontjából, mivel ezáltal az európai tudományok éltető erejüktől, vagyis filozófiai gyökerüktől és alapjaiktól fosztódnak meg. „Valamennyi elszakadhat a metafizikától – írja Böhm – s megszűnik filozófia lenni külsőleg; de belső életgyökerük oda viszi mindenkor vissza a metafizikához."[15]

Ezek után már aligha tekinthető releváns kérdésnek, hogy vajon önálló tudomány-e a filozófia? Nyilván nem önálló tudomány, sem konkrét szaktudományként, sem univerzális tudományként. Böhm inkább így fogalmaz: „A filozófia maga a tudomány, legmagasabb formájában."[16] Minden tudomány konkrét formájában szaktudomány. De a tudományos ismeretek a kiteljesedésüket a filozófiában érik el. Nincs tehát végső, végérvényes szakadék a filozófia és a tudomány között. A filozófia tudományos tartalmú, az önmagát kiteljesítő tudomány pedig filozófiaivá válik. A kettőt egymás nélkül művelni nem lehet.

Ezek alapján milyen megoldást kínál Böhm Károly a filozófia egyetemességigényével kapcsolatban? Először is, nem fogadja el a pozitivizmus javaslatát, mely szerint a filozófia és a szaktudo-

---

[13] Uo. 33.
[14] Uo.
[15] Uo.
[16] Uo.

mányok szétválasztása és szembeállítása, illetve a metafizika elvetése eredményeként a filozófia a szaktudományos ismeretek összegezése és rendszerezése lenne. Úgyszintén – másodsorban – nem ért egyet a neokantianizmusnak azzal a pozitivizmus-ellenesnek szánt megoldáskeresésével, miszerint a filozófia számára olyan új tárgyat kell találni, amelynek vizsgálatában a meglévő szaktudományok még nem illetékesek. (Így Fischer szerint az ismeretelmélet, Fries szerint a „belső tapasztalat", Windelband szerint az „egyetemesen érvényes értékek" vizsgálata lehetne a filozófia tárgya.) Ez a törekvés, minden mástól eltekintve, azért sem fogadható el, mivel ahelyett, hogy meghaladná, megerősíti a filozófiáról mint különálló tudományról alkotott pozitivista felfogást. Harmadsorban Böhm azt is elutasítja, hogy a modern filozófia továbbra is „vera imago mundi" lenne, úgy, ahogy azt az ókori görögök értették.

Böhm a filozófia igazi önállóságának kritériumát abban látja, hogy mindenkori alapját az „ész autonómiája" képezi. Ezért az így felfogott filozófiának a maga saját problémáin túlmenően, melyeket a metafizika fejt ki, van egy tágabb funkciója is: „az összes ismeretek egységes észrendszerbe való összefoglalása".[17] Böhm ezt plasztikusan írja le: „S minthogy ez minden tudománynak végső célja, ezért a filozófia azon centrális pont, mely felé minden tudomány önkénytelenül húzódik, a tenger, melyben az ismeret összes folyamrendszerei, folyói, patakjai, erecskéi összefutnak." Ennek alapján a modern filozófia is megmarad egyfajta „imago mundi"-nak, világképnek, de más értelemben mint az ókori görögök világképe. Az eltérés két lényeges ponton mutatkozik meg. Egyrészt a világ egészére vonatkozó általános ismeret csak valószínű ismeret lesz, soha nem érheti el a tapasztalati tudományok konkrét ismereteinek a precizitását. Ebben az értelemben „világképünk mindenkor csak rapszódia marad – írja Böhm –; kép, melynek konkrét alkatát az exakt ismeretek szilárd fonalaiból szőjjük meg ugyan, amely felett azonban és hátterében mindenkor homályosság fog elterülni. Ezen homályon át éterfinom szálak csillognak keresztül, melyek a világ lényegéhez vezetnek, de logikai értékük

---

[17] Uo.

csak a valószínűségig emelkedik."[18] Másrészt ez a modern világkép lényegében már világnézet, „világ- és életnézet", ahogyan Böhm Wundttól kölcsönzött kifejezéssel nevezi, amely nem a világegészt ragadja meg a maga valóságában, hanem a világnak egy bizonyos nézőpontból történő, számunkra való szemléletét jelenti. Éppen ezért, bár a benne foglaltatott ismeretek veszítenek a logikai értékükből, de olyan erkölcsi és etikai értékekre tesznek szert, amellyekkel a konkrét szaktudományos ismeretek nem rendelkeznek. „Esztétikai és ethikai értékük – folytatja Böhm az előbb idézett gondolatot – épp oly becsessé teszi az ember számára [ezeket az ismereteket], mint az exakt ismereteket, mert ezen a szálon próbál lelkünk oda felkúszni, ahova a szillogizmus lépcsőfokai nem emelhetnek." Ily módon, a filozófia révén világnézetté szerveződve, a tudományos objektivitás egyedüli mércéjével mért, az embertől elszakított, tárgyiasított, technicizált ismeretek visszanyerik filozófiai dimenziójukat és visszakapcsolódnak az emberhez. Elhomályosuló egzaktságukat emberi tartalmuk pótolja. A világról alkotott ismereteink, kikerülve a puszta megismerés egyirányú értékdimenziójából, minden alapvető emberi értékdimenzióban kiteljesedhetnek.

[18] Uo. 38.

Böhm Károly életrajzi adatai

1846. szeptember 17-én Besztercebányán megszületik Böhm Károly.
Apja, Böhm Gottlieb német kovácsmester és állatgyógyász.

1849 Meghal anyja, Zsufay Anna.

1852–1860 Alapfokú tanulmányait a besztercebányai evangélikus népiskolában, illetve a besztercebányai evangélikus gimnáziumban végzi.

1862–1865 között a pozsonyi evangélikus líceum kiváló előmenetelű, ösztöndíjas diákja.

1865–1867 A pozsonyi teológiai fakultást látogatja.
A dogmatikatanári állás várományosa. Felkészültségét németországi egyetemeken szeretné elmélyíteni, ahol különféle teológiai (dogmatika, exegézis) és filozófiai tárgyak (lélektan, esztétika, hegeli filozófia, fiziológia, filozófiatörténet) tanulmányozását tervezi.

1867–1869 Göttingenben tanul. Tanárai: Rudolf Hermann Lotze (lélektan), Albrecht Ritschl (dogmatika), Heinrich Ritter (az újkori filozófia története).

1869 Tübingenben hallgatott szemeszter; tanárai: Otto Liebmann (a természetfilozófia története), Hubert von Luschke (antropológia).
Ekkor folyik vitája Makkai Domokossal (Protestáns Tudományos Szemle 1869/166–173.,180–184.,196–201.) és Kálmán Farkassal (1869/219–224., 232–240., 246–250., 257–260.) a determinizmusnak az erkölcs- és vallástanban játszott szerepéről, illetve Jakab leveleinek Pál apostol leveleihez való viszonyáról.

1870 A pozsonyi gimnáziumban és a teológián a bölcselet, a bölcselettörténet és a teológia rendkívüli tanára; időközben ugyanis betöltötték Pozsonyban a teológiatanári állást.

1872 Sikertelenül pályázik a Kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem Filozófia Tanszékére.

1873-ban leteszi a klasszika–filológia vizsgát.

1872–1876 Bírálatokat közöl az *Ellenőr* című napilap irodalmi mellékletében és a *Magyar Tanügy* című folyóiratban. Alapos tárgyismeret, önálló gondolatok hiánya, vagy éppen plágium miatt súlyosan elmarasztalja számos korabeli magyar szerző (Greguss Ágost, Zsilinszki Mihály, Névy László, Babics Kálmán) esztétikai tárgyú írásait; ezek mellett alapos, szakszerű elemzést közöl Eduard von Hartmann *A tudattalan filozófiá*ja című művéről (*A nemtudatosnak philosophiája.* Ellenőr, 1873. 122–125. szám).

1873-tól a budapesti evangélikus főgimnázium rendes tanára.

1876–1878 A leipzigi Philosophische Monatshefte felkérésére rövid ideig a lap munkatársa. (Később nem vállalta, hogy főművét ennek a lapnak a felkérésére, németül írja meg.) A lapban közölt fontosabb írásai: Beiträge zur Theorie des Bewusstseins (*Adalékok a tudat elméletéhez.* 1876), *Zur Theorie des Gedächtnisses und der Erinnerung* (*Az emlékezőtehetség és emlékezés tanához,* 1877). 1878 után csak magyarul ír.

Ugyanebben az időszakban kapcsolatban állt a Harrach József kezdeményezésére Alexander Bernát, Bánóczy József, Kármán Mór és mások részvételével megalakult Filozófiai Társaskörrel, ahol két alkalommal előadást is tartott *Az emlékezet fiziológiája* címmel.

1882–1891 között részt vesz a középiskolai oktatási reform koncepciójának kidolgozásában. A korabeli reálgimnáziumi modell ellenében a görög nyelv, a lélektan, a logika és a filozófia oktatásának jelentőségét hangsúlyozza. Ennek jegyében írja meg középiskolai *Tapasztalati Lélektan* (1888), illetve *Logika* (1889) tankönyvét.

Ebben az időszakban írt fontosabb művei: *A lényeg formaisága* (1881), *Az ösztön és kielégedése* (1881).

1882 Barát Ferenccel megindítja és három évig szerkeszti a Magyar Philosophiai Szemlét. Itt közölt lényegesebb tanulmányai: *A realizmus alapellenmondása* (1882), *Kriticizmus és positivismus* (1883), *A positiv philosophia rendszere* (1884).

1883 Megjelenik fő műve *Az Ember és Világa* első kötete: *Philosophiai kutatások.* I. rész: *Dialektika vagy alapphilosophia.*

1892-ben napvilágot lát a mű második kötete: *A szellem élete.* II. rész. További kötetek 1906-ban, majd halála után 1912-ben, 1928-ban és 1942-ben.

1896 márciusában meghívják a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem Filozófia Karának professzorává és tiszteletbeli doktori címmel tüntetik ki.

A középiskolai tanárképző intézetnek is tanára.

Ugyanezen év májusában a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választják (1908-tól rendes tag).

1900. március 12-én levelező tagként megtartja akadémiai székfoglaló értekezését. Címe: *Az értékelmélet feladata és alapproblémája.* E művével 1905-ben elnyerte az akadémiai nagydíj után következő Marczibányi-díjat.

1901–1902 Az egyetemen a bölcsészeti kar dékánja, 1902–1903 között pedig prodékánja.

1906-ban megjelenik a fő mű harmadik kötete: *Axiológia vagy értéktan.* III. rész; negyedik kötete 1912-ben (posztumusz, de még saját maga készítette elő kiadásra): *A logikai érték tana.* IV. rész; ötödik kötete 1928-ban (Bartók György kiadása; a kötet címe is tőle származik): *Az erkölcsi érték tana.* V. rész; hatodik kötete 1942-ben (ugyancsak Bartók György kiadása, maga választotta címmel): Az esztétikai érték tana. VI. rész.

1909 Az akadémia rendes tagjaként *A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata* címmel megtartja székfoglalóját.

1911. május 18-án, Kolozsváron hal meg. Besztercebányán temetik el.

Böhm Károly filozófiai tevékenysége*

(Bibliográfia)

I. Böhm Károly előadásai

1. A pozsonyi teológián

1871/1872

Bölcsészet történelme. A bölcselem fejlődési menete az indusok sémaképző rendszereitől kezdve Schopenhauer rendszeréig.

1872/1873

Antropológia. A különféle világnézetek bíráló ismertetése s az antropológia álláspontja szemben az újabb filozófiával; az emberi test leírása; a pszihofizikai elmélet alapján a lelki míveletek a lelki élet kórságos jeleneteivel együtt.

2. A kolozsvári egyetemen

1896/1897

Első félévben: Lélektan.
A filozófia történelme Kant óta.
Herbert Spencer rendszere.

Második félévben: Az újkori filozófia történelme.
A dialektika főkérdései.

1897/1898

Első félévben: A filozófiai erkölcstan kritikai történelme;
a gondolkodás rendszeres formái (módszertan).

Második félévben: A filozófiai tudományok enciklopédikus áttekintése.

1898/1899

Első félévben: Logika.

---

* Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Böhm Károly élete és munkássága.* I–III. A „Madách-Társaság" kiadása, Besztercebánya 1913. függelékében megtalálható irodalomjegyzék felhasználásával és kiegészítésével készült.

	Bevezetés a filozófia történelmébe.
	Fechner Tivadar filozófiai tanai.
Második félévben:	A filozófia története Thalestől Baconig.
	Az alapfilozófia főproblémái.

1899/1900

Első félévben:	A filozófia története Bacontól Kantig.
	Az értékelmélet alapvonalai, különös tekintettel az erkölcstanra.
Második félévben:	Lélektan.
	A kriticizmus elődei és Kant Immánuel rendszere.
	A logika fejlődésének főbb mozzanatai.

1900/1901

Első félévben:	A filozófiai erkölcstan történelme.
	A német filozófia Kanttól Hegelig.
Második félévben:	A filozófiai tudományok enciklopédiája.
	A filozófiai erkölcstan alapvető kérdései.

1901/1902

Első félévben:	Logika.
	Bevezetés a filozófia történelmébe.
	Típusok az esztétikai elméletek köréből.
Második félévben:	A görög filozófia történelme.
	A dialektika főproblémái.

1902/1903

Első félévben:	Az újkori filozófia történelme V. Bacon F.-től Kantig.
	Az értékelmélet jelenlegi állása és feladata.
Második félévben:	Lélektan.
	Az újkori filozófia Kant óta.

1903/1904

Első félévben:	A filozófiai erkölcstan történelme.
	Az értékelés eredete és fajai.
Második félévben:	A filozófiai tudományok enciklopédiája.

A filozófiai erkölcstan alapvető kérdései.
Kant Immánuel.

1904/1905

Első félévben:	Logika.
	Hegel esztétikája.
Második félévben:	A filozófia történelme Thalestől V. Bacon F.-ig.
	Az alapfilozófia főproblémái.

1905/1906

Első félévben:	A filozófia történelme V. Bacon F.-től Kantig.
	Az értékelmélet rövid történelme.
Második félévben:	Lélektan.
	A XIX. század filozófiai irányai.

1906/1907

Első félévben:	A filozófiai erkölcstan történelme.
	Bevezetés az esztétikába.
Második félévben:	A filozófiai tudományok enciklopédiája.
	A filozófiai erkölcstan alapvető kérdései.
	Bevezetés az esztétikába (befejezés).

1907/1908

Első félévben:	Logika.
	Az esztétikai elméletek főtípusai.
Második félévben:	A görög filozófia történelme.
	Alapfilozófia.

1908/1909

Első félévben:	A filozófia történelme V. Bacon F.-től Kantig.
	Bevezetés az értékelméletbe.
Második félévben:	Lélektan.
	Az erkölcstan alapvető kérdései.

1909/1910

Első félévben:	A filozófiai erkölcstan történelme.
	Az esztétikai elméletek főtípusai.

Második félévben:	Általános esztétika.
	A filozófia történelme Kant óta.

1910/1911

Első félévben:	Logika.
	Kant rendszere és iskolája.
Második félévben:	Az ókori filozófia történelme.
	Bevezetés az esztétikába.

II. Böhm Károly filozófiai írásai

1867

Az énnek fejtvénye. (Sárospataki Füzetek, 1867. 651–667. és 747–796.)

1869

Még néhány szó a determinizmusról az erkölcs- és vallástanban. (Protestáns Tudományos Szemle, 1869. 166–173., 180–184. és 196–2.1.)

Jakab levelének viszonya Pál apostol leveleihez. (Protestáns Tudományos Szemle, 1869. 219–224., 232–240., 246–250., 257–260.)

Harmónia vagy disharmónia? Tájékoztatásul Kálmán Farkasnak. (Protestáns Tudományos Szemle, 1869. 341–344.)

1872

Greguss Ágoston Tanulmányai. (Ellenőr, 1872. 300. [dec. 18.] és 301. [dec. 29.] szám)

1873

Zsilinszky Mihály, az aesthetikus. Széptani silhouette. (Ellenőr, 1873. 37. [febr. 14.] és 38. [febr. 15.] szám)

Búcsú Zsilinszkytől. (Ellenőr, 1873. 60. [márc. 13.] szám)

Philosóphiai propaedeutika. Első rész. Tapasztalati lélektan. Írta: Fekete Endre. (Magyar Tanügy, 1873. 247–253.)

A nemtudatosnak philosophiája. (Ellenőr, 1873. 122–125. [máj. 28. – máj.31.] szám)

Az ember szellemi élete. Írta dr. Cseh Ferenc. (Magyar Tanügy, 1873. 556-585.)

Névy László dramaturgiai művei. (Ellenőr, 1873. 293–298. [dec. 10.–dec. 15.] szám)

1874

Széptan vagy aesthetika. A művelt közönség számára. Írta: Babics Kálmán. (Magyar Tanügy, 1874. 276–284.)

A tudat keletkezése az emberben. (A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium 1873/74. Évi értesítője. Budapest 1874. 3–24.)

1875

A philosophiai tudományok encyclopaediája. Írta: Bihari Péter. (Ellenőr, 1875. 22. és 23. [jan. 22. és jan. 23.] szám)

Ujabb adatok Bihari Péter úr philosophiai mélységére vonatkozólag. (Ellenőr, 1875. 42. [febr. 11.] szám)

1876

Beiträge zur Theorie des Bewusstseins. (Philosophische Monatshefte, 1876. 145–183.)

Psychologia vagyis Lélektan, mint tapasztalati tudomány a legújabb írók, különöson G.A. Lindner után. Írta: dr. Klamarik János. (Ellenőr, 1876. 110–114. [ápr. 22–26.] szám)

Utolsó szám a Lindner-Klamarik lélektana ügyében. (Ellenőr, 1876. 144. [máj. 26.] szám)

1877

Zur Theorie des Gedächtnisses und der Erinnerung. (Philosophische Monatshefte, 1877. 481–515.)

1878

Zur Theorie des Gedächtnisses und der Erinnerung. Duplik. (Philosophische Monatshefte, 1878. 241–243.)

Spitta H.: Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele. (Philosophische Monatshefte, 1878. 354–370.)

Binz C.: Ueber den Traum. (Philosophische Monatshefte, 1878. 370–372.)

Dittmar K.: Vorlesungen über Psychiatrie. (Philosophische Monatshefte, 1878. 601–611.)

1879

Dühring Jenő. (Havi Szemle, 1879. III. kötet, 1. füzet, 37–43. (első közlemény); uo. 2. füzet 141–153. (második közlemény); uo. 3. füzet 193–204. (harmadik közlemény); IV. kötet, 1. füzet, 42–52. (negyedik közlemény)

1881

A lényeg formaisága. Értekezések a bölcsészeti tudományok köréből. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. II. kötet. VII. szám. (Olvastatott a II. osztály ülésén 1881. május 9-én.) Budapest 1881. A M.T. Akadémia könyvkiadó-hivatala. 68 l.

Az ösztön és kielégedése. (A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium értesítője 1880/81. iskolai évről. 2–37.)

A philosophiai folyóirat ügyében. (Egyetértés, 1881. 313. [nov. 13.] szám)

1882

Bevezetésül. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 1–10.)

A realizmus alapellenmondása. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 81–94.)

Néhány újabb kutatás a kisérleti lélektan terén. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 193–202.)

Ribot: Les maladies de la mémoire. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 234–237.)

Tapasztalati lélektan. Középiskolák használatára. Írta: dr. Babics Kálmán. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 303–391.)

Otto Liebmann: Gedanken und Thatsachen. Philos. Abhandlungen, Aphorismen und Studien. 1-tes Heft. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 310–314.)

Válasz a Budapesti Szemle bírálójának. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 314–314.)

Philosophiai Propaedeutika. I. A lélektan elemei. Írta: dr. Pauer Imre. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 388–395.)

Válasz dr. Pauer Imre levelére. (Magyar Philosophiai Szemle, 1882. 479.)

A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium tanári testületének véleménye a gimnáziumi oktatás rendezése iránt. A tanári kar megbízásából szerkesztette: Böhm Károly. (A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium értesítője az 1881/82. isk. évről. 3–38.)

1883

Az asszony lélektanáról. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 22–54.)

Dr. Fritz Schultze: Philosophie der Naturwissenschaft. Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 54–65. és 303–312.)

Koeber: Die Grundprinzipien der Schellingischen naturphilosophie. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 70–72.)

Kantnak három eddig kiadatlan műve. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 72–73.)

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 73–74.)

Auguste Comte's Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von G. H. Schneider. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 154–155.)

Philosophiai Propaedeutika. II. A logika elemei. Írta: dr. Pauer Imre. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 227–239.)

Kriticismus és positivismus. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 245–258.)

Hermann Lotze: Grundzüge der Naturphilosophie. Diktate aus Vorlesungen. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 314–316.)

Die Grösse der Schöpfung. Zwei Vorträge, gehalten von der Tibernischen Akademie in Rom von P. Angelo Secchi. Aus dem italienischen übertragen mit einem Vorwort von Carl Güttler. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 316–317.)

Logika vagy gondolkodástan. Középiskolák használatára. Írta: dr. Babics Kálmán. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 381–391.)

Dr. Carus Paul: Methaphisik in Wissenschaft, Ethik und Religion. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 393–394.)

Megjegyzések a „Változás problemájához" című cikkre. (Magyar Philosophiai Szemle, 1883. 447–459.)

Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. I. rész: Dialektika vagy alapphilosophia. Weiszmann testvérek könyvnyomdája. Budapest 1883. XX. és 282 l.

1884

Anton Oelzelt-Newin: Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme. (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 69–73.)

A *„Philosophiai Folyóiratokból"*. (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 73–78. és 156–160.)

A positiv philosophia rendszere (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 161–188, 253–272, 321–347. Megjelent különlenyomatban is.)

Logika és a philosophia Encyklopaediája. Lotze Hermann előadásainak dictatumai. Írta: dr. Kármán Mór. (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 223–230.)

Wolff Hermann dr.: Handbuch der Logik. Zum Gebrauch auf Universitäten, Gymnasien, Realgymnasien etc. (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 231–234.)

Eduard Reich dr. Med.: Die Emancipation der Frauen das Elend und die geistige Überspannung. (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 318.)

Logika vagy Gondolkodástan. Középiskolák használatára. Írta: dr. Nemes Imre (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 369–378.)

Stricker S. dr.: Studien über die Association der Vorstellungen. (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 379–382.)

Viszontválasz dr. Nemes Imre „Válasz Böhm Károly úr birálatára" című levelére. (Magyar Philosophia Szemle, 1884. 456. és 457.)

Az akadémiai nagyjutalom ügyében. (Budapesti Hírlap, 1884. 278. [okt. 8.] sz.)

Az akadémiai nagyjutalom ügyében. (Budapesti Hírlap, 1884. 283. [okt. 13.] sz.)

Adatok a „Magyar Philosophia Szemle" történelméhez. (Magyar Philosophiai Szemle, 1884. 459–474.)

Beszéd, melyet Luther születése négyszázévi fordulójának a főgymnasium tanulósága által történt megünneplésekor az intézet nagytermében 1883. Nov. 10-én tartott. (A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium értesítője 1883/84. isk. évről. 3–7.)

1885

A „Magyar Philosophiai Szemle" eddigi működéséről. (Magyar Philosophiai Szemle, 1885. 99–111.)

Philosophische Studien, 2-ter Band, 3-tes Heft. Herausg. Von Wilh. Wundt. (Magyar Philosophiai Szemle, 1885. 142–150.)

A formai logika reformjáról. Különös tekintettel a magyar iskolákban használt logikai könyvekre. (A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium értesítője az 1884/85. isk. évről. Budapest 1885. 1–30. Megjelent különlenyomatban is.)

1886

Isenkrahe C. Ph.: Idealismus oder realismus? Eine erkenntnisstheoretische Studie zur Begründung des letzteren. (Magyar Philosophiai Szemle, 1886. 44–50.)

Kritikai megjegyzések a képkapcsolás elméletére. (Magyar Philosophiai Szemle, 1886. 81–101.)

Essays von Wilhelm Wundt. (Magyar Philosophiai Szemle, 1886. 361–373.)

Az erkölcsi tudat megjelenési alakjai. (Magyar Philosophiai Szemle, 1886. 401–428.)

1887

Julius Lippert: Kulturgeschichte der menscheit im ihrem organischen Aufbau. I. Band. (Magyar Philosophiai Szemle, 1887. 141–152. és 225–233.)

A philosophiai propaedeutika magyar gymnasiumainkban. (Magyar Philosophiai Szemle, 1887. 402–445.)

Schopenhauer és Wagner Rikhárd. Zeneaesthetikai tanulmány. Írta Harrach József. (Magyar Philosophiai Szemle, 1887. 465–472.)

Physiologiai lélektan. Középiskolák használatára. Írta: Parádi Kálmán. (Magyar Philosophiai Szemle, 1887. 472–477.)

1888

Karl Du Perl: Die monistische Seelenlehre. Ein Beitrag zur Lösung des Menschenräthsels. (Magyar Philosophiai Szemle, 1888. 133–144.)

A Philosophiai Folyóiratokból. (Magyar Philosophiai Szemle, 1888. 157–160. és 471–474.)

Észrevételek Brassai cikkére. (Magyar Philosophiai Szemle, 1888. 337–340.)

Tapasztalati Lélektan. Középiskolák használatára. I. kiadás, Kókai Lajos könyvk., Budapest 1888. 73 l.

1889

A lélektan ismeretelméleti alapjai. Első probléma. A test és lélek viszonya. (Magyar Philosophiai Szemle, 1889. 48–105. Mint különlenyomat is megjelent.)

A Philosophiai folyóiratokból. (Magyar Philosophiai Szemle, 1889. 151–153. és 392–393.)

Hugó Münsterberg: Beiträge zur experimentellen Psychologie. (Magyar Philosophiai Szemle, 1889. 385–390.)

Protestans gymnasiumaink és a görög nyelv. (Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1889. 1589–1595. hasáb.)

Logika középiskolák használatára. I. kiadás. Kókai Lajos könyvk., Budapest 1889. VIII. + 83 l.

1890

A Philosophiai Folyóiratokból. (Magyar Philosophiai Szemle, 1890. 67–70., 225–24. és 314–320.)

A lélektan ismeretelméleti alapjai. Második probléma. Az öntudat. (Magyar Philosophiai Szemle, 1890. 354–424. Mint különlenyomat is megjelent.)

Sophokles Antigonéja. Kiadta, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta dr. Csengeri János. (Egyetemes Philológiai Közlöny, 1890. 405–409.)

1891

Folyóiratok Szemléje. (Magyar Philosophiai Szemle, 1891. 77–80., 158–168. és 316–320.)

A magyarhoni ág. h. ev. egyetemes tanügyi bizottságnak a görög nyelv kérdésének megoldására vonatkozó javaslata. (Protestáns Egyházi és Iskolai Lap. 1891. 429–440. hasáb)

Ibsen és a házasság problémája. (Fővárosi Hiradó, 1891. okt., 4. szám)

A félelemről. (Fővárosi Hiradó, 1881. okt., 19. szám)

A felekezeti tanárok állami nyugdijazása. (Fővárosi Hiradó, 1891. okt., 25. szám)

1892

A szeretetről. Mutatvány „Az Ember és Világa" c. mű II. részéből, „A szellem életé"-ből. (A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium értesítője az 1891/92. isk. évről. Budapest 1891. 1–24.)

1893

Hunfalvy Pál emléke. Emlékbeszéd. (A budapesti ág. h. ev. Főgimnázium értesítője az 1892/93. iskolai évről. Budapest 1883. 5–12.)

1895

Tapasztalati Lélektan. Középiskolák használatára. II. javított kiadás, Kókai Lajos könyvk., Budapest 1895. 78 l.

1897

Jelentés a Lukács Krisztina pályázatról. (Akadémiai Értesítő, 1897. 368–400.)

1898

A Honterus-szobor leleplezésénél. Beszéd. Elmondotta Brassóban 1898. aug. 2-án. (Akadémiai Értesítő, 1898. 477–478.)

1900

Az értékelmélet feladata és alapproblémája. Székfoglaló értekezés. Értekezések a bölcseleti tudományok köréből. Kiadja: A Magyar Tudományos Akadémia, II. kötet, 4. szám. (Olvastatott a M. Tud. Akadémia II. oszt. 1900. március 12-én tartott ülésén.) Budapest 1900. 58 l.

Kivonat az „Az értékelmélet feladata és alapproblémája" című cikkből. (Akadémiai Értesítő, 1900. 408–413.)

1901

Logika. Középiskolák használatára. Második javított kiadás, Kókai Lajos könyvk., Budapest 1901. VIII. + 88 l.

1902

A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről. (Magyar Filozófiai Társaság Közleményei. II. füzet. 16–45. Mint különlenyomat is megjelent.)

Allgemeine Aesthetik von dr. phil. Jonas Cohn. (Magyar Filozófiai Társaság Közleményei. IV. füzet, 41–45.)

1904

Tapasztalati lélektan középiskolák használatára. Harmadik javított kiadás, Kókai Lajos könyvk., Budapest 1904. 84 l. + 1. sztln. Levél.

1905

Az „idea" és „ideál" értékelméleti fontossága (Magyar Filozófiai Társaság Közleményei. XV. füzet, 1–35. Mint különlenyomat is megjelent.)

1906

Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiológia vagy értéktan. Stein János m. kir. Egyet. Könyvkereskedése, Kolozsvár 1906. XIV. + 342 l.

1907

A kolozsvári ref. Collegium fennállásának 300-ik évfordulója. Beszéd. (Akadémiai Értesítő, 1907. 483.)

Apáczai Csere János emlékünnepén. Kolozsvárott 1907. máj. 23–án tartott beszéd. (Akadémiai Értesítő, 1907. 483–484.)

1908.

Mystika az értékelméletben. (Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, XXX. füzet. 80–110. Mint különlenyomat is megjelent.)

1910

A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Ismeretelméleti töredék. Székfoglaló értekezés. Értekezések a bölcseleti tudományok köréből. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, III. kötet, 6. szám. (Olvastatott a M. Tud. Akadémia 1909. nov. 8-iki ülésén.) Budapest 1910. 68 l.

Kivonat „A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata" című értekezésből. (Akadémiai Értesítő, 1910. 5–10.)

1911

Optimismus. Levél a szerkesztőhöz. Euelpides név alatt. (Athenaeum, XIX. kötet. II. füzet, 132–150.

1912

Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. IV. rész: A logikai érték tana. Bartók György előszavával. A Magyar Tudományos Akadémia

támogatásával. Stein János m. k. egyet. könyvkereskedése, Kolozsvár 1912. Kókai Lajos könyvkereskedése, Budapest 1912. 440 l.

Az értékelés phaenomenológiája a XV. századig. (Athenaeum, XXI. kötet, II–III. füzet 1–30. és IV. füzet 1–34.)

*

Naplójegyzetek. (Athenaeum, 1912. I. sz. 1–25.) [Közrebocsátja Bartók György].

1913

Böhm Károly Összegyűjtött művei. Tanulmányok, értekezések. I. kötet, Budapest 1913. 224 l. [Közrebocsátja Bartók György]

1915

Mi a filozófia (Athenaeum I/1915, 1–2. szám, 22–42.)

1916

Értékelmélet (Athenaeum II/1916, 5. szám, 333–344.)

1928

Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. V. rész. Az erkölcsi érték tana. Sajtó alá rendezte s a bevezetőt írta Bartók György. Luther Társaság, Budapest 1928. XXIII+278 l.

1935

Adalékok egy filozófiai szótárhoz [hátrahagyott írataiból]. A Magyar Királyi Ferencz József Tudományegyetem Barátainak Egyesülete, Szeged 1935. 217 l.

1941

Böhm Károly székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen (1896. márc. 3.) (Szellem és Élet, 1941. 187–191.)

1942

Az értékelés analysise. (Az 1908–1909-es tanév I. félévének első hat előadása.) [Közreadja Bartók György] (Szellem és Élet, 1942. 45–58.)

Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. VI. rész. Az aesthetikai érték tana. Országos Evangélikus Tanáregyesület, Budapest 1942. XII+344 l. [Sajtó alá rendezte és az előszót írta Bartók György.]

1943

A tragikum fejtegetésének logikai sora. [Az 1907-es kéziratot közzéteszi Bartók György] (Szellem és Élet, 1943. 1–21.)

A tragikum fejtegetésének logikai sora. [Az 1907-es kéziratot közzéteszi Bartók György] Kolozsvár 1943. 23 l. (Szellem és Élet könyvtára. Új sorozat 29. sz.)

1992

Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. I. rész: Dialektika vagy alapphilosophia, Összefoglalás. In: Várhegyi Miklós–Kőszegi Lajos (szerk.): *Galagonya magyarok. Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig.* Comitatus (Pannon panteon), Veszprém, 1992.

1996

Mi a filozófia [Böhm Károly írásaiból válogatta, a bevezető tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította Ungvári-Zrínyi Imre]. Diotima Baráti Társaság, Kolozsvár 1996. 92 l.

Összeállította: Ungvári-Zrínyi Imre

A Magyar Philosophiai Szemle repertóriuma (1882–1891)

I. Értekezések

1. évf. 1882.

1. Bevezetésül / Böhm Károly = 1–10. p.
2. A philosophálás akadályai / Horváth Cyrill = 11–24. p.
   Folyt.: 1. évf. 1882. 161–175. p. vö.: 9.
3. Spencer Herbert philosophiája : mutatvány egy Spencer philosophiáját tárgyaló tanulmányból / Lechner László = 25–46. p.
   Folyt.: 1. évf. 1882. 363–387. p. vö.: 20.
4. Giacomo Leopardi gróf, mint a német pessimismus előfutárja / Buday József = 47–54. p.
   Folyt.: 1. évf. 1882. 109–134. p. vö.: 8.
5. Az amerikai költészet fejlődése. Walt Whitmann. / (Baráth Ferencz) = 55–65. p.
   Folyt.: 1. évf. 1882. 211–222. p. vö.: 13.
6. A realismus alapellentmondása / Böhm Károly = 81–94. p.
7. Péterfi Károly élete és munkái / Kiss Áron = 95–108. p.
   Folyt.: 1. évf. 1882. 176–192. p. vö.: 10.
8. Giacomo Leopardi gróf, mint a német pessimismus előfutárja / Buday József = 109–134. p.
   Előzm.: 1. évf. 1882. 47–54. p. vö.: 4.
9. A philosophálás akadályai / Horváth Cyrill = 161–175. p.
   Előzm.: 1. évf. 1882. 11–24. p. vö.: 2.
   Folyt.: 3. évf. 1884. 241–252. p. vö.: 51.
10. Péterfi Károly élete és munkái / Kiss Áron = 176–192. p.
    Előzm.: 1. évf. 1882. 95–108. p. vö.: 7.
11. Néhány újabb kutatás a kísérleti lélektan terén / Böhm Károly = 193–201. p.
12. A nyelvtudomány jelen állása / Bodnár Zsigmond = 202–210. p.

Az amerikai költészet fejlődése. Walt Whitmann. / (Baráth Ferencz) = 211–222. p.
   Előzm.: 1. évf. 1882. 55–65. p. vö.: 5.
   Folyt.: 1. évf. 1882. 288–302. p. vö.: 17.

13. Lotze / Bihari Péter = 241–266. p.
Folyt.: 1. évf. 1882. 341–362. p. vö.: 19.
14. Az aesthetika kérdéses pontjai / Simon József Sándor = 267–280. p.
15. Lélektani elméletek kifejlődése a görög philosophiában / Pauer Imre = 281–287. p.
Az amerikai költészet fejlődése. Walt Whitmann. / (Baráth Ferencz) = 288–302. p.
Előzm.: 1. évf. 1882. 55–65. p. vö.: 5.
1. évf. 1882. 211–222. p. vö.: 22.
16. A bölcsészet problémája / Schmitt Jenő = 321–340. p.
17. Lotze / Bihari Péter = 341–362. p.
Előzm.: 1. évf. 1882. 241–266. p. vö.: 14.
Folyt.: 1. évf. 1882. 450–471. p. vö.: 22.
18. Spencer Herbert philosophiája : mutatvány egy Spencer philosophiáját tárgyaló tanulmányból / Lechner László = 363–387. p.
Előzm.: 1. évf. 1882. 25–46. p. vö.: 3.
Folyt.: 2. évf. 1883. 101–119. p. vö.: 26.
19. A szellemi életünk fejlődésvonalában felmerülő hiánzok s azoknak okai / Lechner Károly = 404–449. p.
20. Lotze / Bihari Péter = 450–471. p.
Előzm.: 1. évf. 1882. 241–266. p. vö.: 14.
1. évf. 1882. 341–362. p. vö.: 19.

2. évf. 1883.

23. A szellemi működés mint érzéki functiók összjelensége / Schmitt Jenő = 3–21. p.
Folyt.: 2. évf. 1883. 81–100. p. vö.: 25.
Az asszony lélektanáról / Böhm Károly = 22–54. p.
24. A szellemi működés mint érzéki functiók összjelensége / Schmitt Jenő = 81–100. p.
Folyt.: 2. évf. 1883. 3–21. p. vö.: 23.
25. Spencer Herbert philosophiája / Lechner László = 101–119. p.
Előzm.: 1. évf. 1882. 363–387. p. vö.: 20.
Folyt.: 2. évf. 1883. 161–183. p. vö.: 29.
26. A szerelem elméletéből / Babics Kálmán = 120–126. p.
27. Locke és Leibnitz vitája a velünk született eszmékről / (Málnai Mihály) = 127–143. p.
Folyt.: 2. évf. 1883. 211–226. p. vö.: 32.

28. Spencer Herbert philosophiája / Lechner László = 161–183. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 101–119. p. vö.: 26.
Folyt.: 3. évf. 1884.1–18. p. vö.: 43.
29. A jellem eszméje / Nemes Imre = 184–196. p.
Folyt.: 2. évf. 1883. 259–280. p. vö.: 34.
30. A methaphysikai aesthetika alapkérdései / Simon J. S. = 197–210. p.
Folyt.: 2. évf. 1883. 321–337. p. vö.: 36.
31. Locke és Leibnitz vitája a velünk született eszmékről / (Málnai Mihály) = 211–226. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 127–143. p. vö.: 28.
32. A kriticismus és positivismus / Böhm Károly = 245–258. p.
33. A jellem eszméje / Nemes Imre = 259–280. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 184–196. p. vö.: 30.
Folyt.: 2. évf. 1883. 338–348. p. vö.: 37.
34. Byron „Kain"-ja és Hartmann E. bölcseleti rendszere / Buday József = 281–302. p.
Folyt.: 2. évf. 1883. 401–412. p. vö.: 39.
35. A methaphysikai aesthetika alapkérdései / Simon J. S. = 321–337. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 197–210. p. vö.: 31.
36. A jellem eszméje / Nemes Imre = 338–348. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 184–196. p. vö.: 30.
2. évf. 1883. 259–280. p. vö.: 34.
37. Haladásunk és az emberi boldogság / Szlamka Elek = 349–375. p.
38. Byron „Kain"-ja és Hartmann E. bölcseleti rendszere / Buday József = 401–412. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 281–302. p. vö.: 35.
39. A nő / Bihari Péter = 413–439. p.
Folyt.: 3. évf. 1884. 19–45. p. vö.: 44.
40. A változás problémájához / Schmitt Jenő = 440–446. p.
Kapcsolódó folyt.: 2. évf. 1883. 447–459. p. vö.: 42.
41. Megjegyzések a „Változás problémájához" című cikkre / Böhm Károly = 447–459. p.
Kapcsolódó előzm.: 2. évf. 1883. 440–446. p. vö.: 41.

3. évf. 1884.

43. Spencer Herbert philosophiája / Lechner László = 1–18. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 161–183. p. vö.: 29.
Folyt.: 3. évf. 1884. 114–148. p. vö.: 48.
44. A művészetek új osztályozása / Rakodczay Pál = 46–63. p.

45. Ulrici Hermann : Nekrolog / Buday József = 81–88. p.
46. A szabadság némely korlátairól / Bokor József = 89–113. p.
47. A nő / Bihari Péter = 114–148. p.
Előzm.: 2. évf. 1883. 413–439. vö.: 40.
3. évf. 1884. 19–45. p. vö.: 44.
48. A positiv philosophia rendszere / Böhm Károly = 161–188. p.
Folyt.: 3. évf. 1884. 253–272. p. vö.: 52.
49. Spencer Herbert philosophiája / Lechner László = 189–208. p.
50. A philosophálás akadályai / Horváth Cyrill = 241–252. p.
Előzm.: 1. évf. 1882. 11–24. p. vö.: 2.
1. évf. 1882. 161–175. p. vö.: 9.
51. A positiv philosophia rendszere / Böhm Károly = 253–272. p.
Előzm.: 3. évf. 1884. 161–188. p. vö.: 49.
Folyt.: 3. évf. 1884. 321–347. p. vö.: 55.
52. Az érzéki észrevevés elemi alkatrészei : psyhophysikai kísérleti tanulmány / Lechner Károly = 273–303. p.
53. Petőcz Mihály bölcsészeti rendszere / Buday József = 304–316. p.
Folyt.: 3. évf. 1884. 441–449. p. vö.: 58.
54. A positiv philosophia rendszere / Böhm Károly = 321–347. p.
Előzm.: 3. évf. 1884. 161–188. p. vö.: 49.
3. évf. 1884. 253–272. p. vö.: 52.
55. A társadalom fogalma / Kiss Mihály = 395–418. p.
56. A szép szellemi érzése mint agyfunkció / Schmitt Jenő = 419–440. p.
57. Petőcz Mihály bölcsészeti rendszere / Buday József = 441–449. p.
Előzm.: 3. évf. 1884. 304–316. p. vö.: 54.
Folyt.: 4. évf. 1885. 241–256. p. vö.: 73.

4. évf. 1885.

58. Böhm Károlyhoz / Bokor József = 1–4. p.
59. Érintkezési pontok a physika és a phylosophia között / Heller Ágost = 5–12. p.
60. Horváth Cyrill élete és bölcsészete / Nemes Imre = 13–34. p.
Folyt.: 4. évf. 1885. 124–142. p. vö.: 68.
61. Összehasonlító bonctani vázlatok / Bihari Péter = 35–46. p.
62. A „Magyar Philosphiai Szemle” feladata / Maczki Valér = 47–53. p.
63. A gazdászat fogalma / Kiss Mihály = 54–66. p.
Folyt.: 4. évf. 1885. 209–221. p. vö.: 71.
64. A nyelv mint eszköz / Hun Pál = 81–98. p.

65. A „Magyar Philosphiai Szemle" eddigi működéséről : nyílt levél a „Magyar Philosophiai Szemle" tisztelt szerkesztőihöz / Böhm Károly = 99–111. p.
66. A felsőház / Bokor József = 112–123. p.
67. Horváth Cyrill élete és bölcsészete / Nemes Imre = 124–142. p.
Előzm.: 4. évf. 1885. 13–34. p. vö.: 61.
Folyt.: 4. évf. 1885. 222–229. p. vö.: 72.
68. Nőnevelésünk és az iskola / Felméri Lajos = 161–191. p.
69. A szabad akaratról / Öreg János = 192–208. p.
70. A gazdászat fogalma / Kiss Mihály = 209–221. p.
Előzm.: 4. évf. 1885. 54–66. p. vö.: 64.
Folyt.: 5. évf. 1886. 292–311. p. vö.: 91.
71. Horváth Cyrill élete és bölcsészete / Nemes Imre = 222–229. p.
Előzm.: 4. évf. 1885. 124–142. vö.: 68.
4. évf. 1885. 321–344. p. vö.: 76.
72. Petőcz Mihály bölcseleti rendszere : viszonya a régi és az újabb atomistikához / Buday József = 241–256. p.
Előzm.: 3. évf. 1884. 304–316. p. vö.: 54.
3. évf. 1884. 441–449. p. vö.: 58.
A formai logika reformjáról : különös tekintettel a magyar iskolákban használt logikai könyvekre / Böhm Károly = 257–287. p.
73. Antonio Rosmini : philosphiájának tendentiája / ...y ...ö = 288–305. p.
74. Horváth Cyrill élete és bölcsészete / Nemes Imre = 321–344. p.
Előzm.: 4. évf. 1885. 222–229. p. vö.: 72.
Folyt.: 4. évf. 1885. 449–463. p. vö.: 80.
75. Bölcsészetünk nyelve / Hun Pál = 345–359. p.
Kapcsolódó folyt.: 4. évf. 1885. 476–477. p.
76. Horváth Cyrill és a philosophia / Maczki Valér = 360–374. p.
77. Az aesthetikai érzék, mint egyik üzenetforrásunk : Opzoomer C. W. után / Lakatos Sámuel = 401–448. p.
78. Horváth Cyrill élete és bölcsészete / Nemes Imre = 449–463. p.
Előzm.: 4. évf. 1885. 13–34. p. vö.: 61.
4. évf. 1885. 124–142. p. vö.: 68.
4. évf. 1885. 222–229. p. vö.: 72.
4. évf. 1885. 321–344. p. vö.: 73.

5. évf. 1886.

80. A philosophiai propaedeutika ügye középiskoláinkban / Buday József = 1–17. p.
    Folyt.: 5. évf. 1886. 312–355. p. vö.: 92.
81. Egy kis philosophiai nyelvőrködés / Maczki Valér = 16–32. p.
82. A társadalom befolyása az államra / Bokor József = 33–43. p.
    Folyt.: 5. évf. 1886. 134–148. p. vö.: 86.
83. Kritikai megjegyzések a képkapcsolás elméletére / Böhm Károly = 81–101. p.
84. Erdélyi János élete és művei / Hun Pál = 102–133. p.
85. A társadalom befolyása az államra / Bokor József = 134–148. p.
    Előzm.: 5. évf. 1886. 134–148. p. vö.: 86.
86. A reális nevelés / Sebesztha Károly = 161–208. p.
    Folyt.: 5. évf. 1886. 261–291. p. vö.: 90.
87. A megismerésről : Descartes és Kant elveire való tekintettel / Sárffy Aladár = 209–234. p.
88. A morális válság / Bokor József = 241–260. p.
89. A reális nevelés / Sebesztha Károly = 261–291. p.
    Előzm.: 5. évf. 1886. 161–208. p. vö.: 87.
90. A gazdászat fogalma / Kiss Mihály = 292–311. p.
    Előzm.: 4. évf. 1885. 54–66. p. vö.: 64.
    4. évf. 1885. 209–221. p. vö.: 71.
91. A philosophiai propaedeutika ügye középiskoláinkban/Buday József = 312–355. p.
    Előzm.: 5. évf. 1886. 1–17. p. vö.: 81.
92. Az erkölcsi tudat és megjelenési alakjai / Böhm Károly = 401–428. p.
93. Az emberi és állati lélek / Bihari Péter = 429–458. p.

6. évf. 1887.

95. A mathematika a positiv philosophia rendszerében / Ormay Lajos = 1–44. p.
    Folyt.: 6. évf. 1887. 95–120. p. vö.: 98. p.
96. Az állam, mint nemzet : kritikai értekezés a divatos államjogi és politikai nézetek felett / Kuncz Ignácz = 45–70. p.
97. Aquinói Tamás és a scholastica philosophia / Szentmiklossy Á. = 81–94. p.
    Folyt.: 6. évf. 1887. 175–189. p. vö.: 101.

A mathematika a positiv philosophia rendszerében / Ormay Lajos = 95–120. p.
    Folyt.: 6. évf. 1887. 1–44. p. vö.: 95. p.

Sorozat következő része : mechanika : 6. évf. 1887. 160–174. p. vö.: 100.

98. A középiskola tantervei / Bokor József = 121–132. p.
Folyt.: 6.évf. 1887. 305–311. p. vö.: 105.

99. A mechanikai a positiv philosophia rendszerében / Ráth Arnold = 160–174. p.
Sorozat előző része : mathematika : 6. évf. 1887. 1–44. p. vö.: 95.
Sorozat következő része : csillagászat : 6. évf. 1887. 266–304. p. vö.: 104. p.

100. Aquinói Tamás és a scholastica philosophia / Szentmiklossy Á. = 175–189. p.
Előzm.: 6. évf. 1887. 81–94. p. vö.: 97.

101. A philosophia facultásról / Szász Béla = 190–212. p.

102. Az aristokratia / Kuncz Ignácz = 241–265. p.

103. A csillagászat a positiv philosophia rendszerében / Ormay Lajos = 266–304. p.
Sorozat előző része : mechanika : 6. évf. 1887. 160–174. p. vö.: 100.
Sorozat következő része : physika : 6. évf. 1887. 337–353. p. vö.: 106. p.

104. A középiskola tantervei / Bokor József = 305–311. p.
Előzm.: 6. évf. 1887. 121–132. p. vö.: 99.

105. A physika a positiv philosophia rendszerében / Ráth Arnold L. = 337–353. p.
Sorozat előző része : csillagászat : 6. évf. 1887. 266–304. p. vö.: 104.
Sorozat következő része : chemia : 7. évf. 1888. 8–19. p. vö.: 112. p.

106. Fichte / Schmitt Jenő = 354–377. p.

107. Az aesthetika biológiai elmélete / M. Horváth K. = 378–373. p. (!389. p.)

108. A közjogi s különösen a közigazgatási bíráskodás philosophiája / Kuncz Ignácz = 374–401. p. (!390–!417. p.)

109. A philosophiai propaedeutika magyar gymnasiumainkban / Böhm Károly = 402–445. p. (!418–445.)

7. évf. 1888.

111. Schopenhauer / Schmitt Jenő = 1–7. p.

112. A chemia a positiv philosophia rendszerében / Ráth Arnold L. = 8–19. p.
Sorozat előző része : physika : 6. évf. 1887. 337–353. p. vö.: 106.

Sorozat következő része : biológia : 7. évf. 1888. 219–261. p. vö.: 124. p.
113. Az ébredő szabadság / Bokor József = 20–25. p.
114. Az idő eszméjének kifejlődése az öntudatban / Szentmiklossy A. = 28–40. p.
115. A gazdászat fogalmának kifejlődése az új korban / Kiss Mihály = 41–58. p.
116. A pedagogium / Bokor József = 59–66. p.
117. Államigazgatási elvek és rendszerek / Kuncz Ignácz = 81–111. p.
118. Mit tesz az : megismerni / Balásy Dénes = 112–122. p.
119. A lélekre vonatkozó elméletek : Wundt Wilmos álláspontja / Buday József = 123–132. p.
Folyt.: 7. évf. 1888. 174–188. p. vö.: 121.
120. A philosophia fordulata / Brassai Sámuel = 161–173. p.
Folyt.: 9. évf. 1890. 1–48. p. vö.: 144.
Kapcsolódó folytatás válasz : 7. évf. 1888. 337–340. p. vö.: 126.
121. A lélekre vonatkozó elméletek : Wundt Vilmos álláspontja / Buday József = 174–188. p.
Előzm.: 7. évf. 1888. 123–132. p. vö.: 119.
122. Tudomány–e a philosophia / (Janet) = 189–204. p.
123. Vázlatok a kategoriáknak physiologico-psyhologiai demonstratiojához / Schmitt Jenő = 205–218. p.
A biologia a positivismus rendszerében / Bokor József = 219–261. p.
Sorozat előző része : chemia : 7. évf. 1888. 8–19. p. vö.: 112.
124. A tudományok osztályozásáról : Wundt Vilmostól / Rácz Lajos = 262–304. p.
125. Észrevételek Brassai czikkére / Böhm Károly = 337–340. p.
Kapcsolódó előzm.: 7. évf. 1888. 161–173. p. vö.: 120.
9. évf. 1890. p. 1–48. p. vö.: 144.
126. Bölcsészeti feladatok / Szentmiklossy A. = 341–358. p.
127. A positivismus nevelési rendszere / Buday József = 359–402. p.
128. Állam és társadalom / Kuncz Ignácz = 403–428. p.
129. A vallás eredetének és fejlődésének kérdéséhez / Patrubány Lukács = 429–452. p.

8. évf. 1889.

131. A választókerületek bizalmatlansági szavazatai / Kuncz Ignácz = 1–15. p.

132. A sociologia / Bokor József = 16–47. p.
Folyt.: 8. évf. 1889. 321–343. p. vö.: 140.
A lélektan ismeretelméleti alapjai / Böhm Károly = 48–105.

133. A bölcsészet viszonya a theologiához : Paul Janet után / Rácz Lajos = 106–132. p.

134. A vallás eredete kérdéséhez / Antal Géza = 133–136. p.

135. Paduai Marsilius tana az államról és az egyházról / Domanovszki Endre = 161– 173. p.

136. A természettudományok szerepe a philosophiában / Simon J. S. = 174–191. p.

137. Bűntárs–e a philosophia? / Öreg János = 192–230. p.

138. Giordano Bruno élete és bölcselete / Buday József = 231–292. p.

139. Sociologia / Bokor József = 321–343. p.
Előzm.: 8. évf. 1889. 16–47. p. vö.: 132.
Folyt.: 9. évf. 1890. 291–304. p. vö.: 153.

140. Machiavelli Miklós politikája / Domanovszki Endre = 344–384. p.

141. A test és a lélek egymáshoz való viszonyának kérdése hajdan és most / Parázdi Kálmán = 401–429. p.

142. Mavhiavelli „Fejedelme" / Domanovszki Endre = 430–450. p.

9. évf. 1890.

144. A philosophia fordulata / Brassai Sámuel = 1–48. p.
Előzm.: 7. évf. 1888. 161–173. p. vö.: 120.
Folyt.: 9. évf. 1890. 81–94. p. vö.: 146.

145. Nemzetállam és hivatalnokállam / Kuncz Ignácz = 49–60. p.

146. A philosophia fordulata / Brassai Sámuel = 81–94. p.
Előzm.: 9. évf. 1890. 1–48. p. vö.: 144.
Folyt.: 10. évf. 1891. 321–357. p. vö.: 167.

147. Plato theaitetosaról / Simon J. S. = 95–135. p.

148. Hume Dávid psychologiája / Kapossy Lucián = 136–152. p.

149. Montaigne Mihály / Domanovszki Endre = 153–184. p.

150. Az objective léthez való hit lélektana / Pikler Gyula = 185–200. p.
Folyt.: 9. évf. 1890. 260–290. p. vö.: 152.

151. Petrarca és a renaissance / Domanovszki Endre = 241–259. p.

152. Az objective léthez való hit lélektana / Pikler Gyula = 260–290. p.
Előzm.: 9. évf. 1890. 185–200. p. vö.: 150. p.
Folyt.: 9. évf. 1890. 425–457. p. vö.: 156.
153. Sociologia / Bokor József = 291–304. p.
Előzm.: 8. évf. 1889. 321–343. p. vö.: 140.
Folyt.: 10. évf. 1891. 358–442. p. vö.: 168.
154. Önkormányzat / Kuncz Ignácz = 321–353. p.
155. A lélektan ismeretelméleti alapjai / Böhm Károly = 354–424. p.
156. Az objective léthez való hit lélektana / Pikler Gyula = 425–457. p.
Előzm.: 9. évf. 1890. 185–200. p. vö.: 150. p.
9. évf. 1890. 260–290. p. vö.: 152.

10. évf. 1891.

157. Adalékok a középiskolai reform kérdéséhez / Jeszenszky Dezső = 1–46. p.
158. A következtetés lélektana / Beljak B. Pál = 47–62. p.
159. Önkormányzat / Sprinczer = 81–113. p.
Kapcsolódó válasz rá : 10. évf. 1891. 114–122. p. vö.: 160.
160. Válasz Sprinczer képviselő úrnak imént közölt czikkére / Kuncz Ignácz = 114–122. p.
Kapcsolódó előzm.: 10. évf. 1891. 81–113. p. vö.: 159.
161. A philosophiáról / Palágyi Menyhért = 123–130. p.
162. Bölcselmi kísértlet / Nyíri Elek = 161–201. p.
163. A determinismus és az erkölcsi beszámíthatóság / Lechner László = 202–219.
164. A socialismus Németországban / Z–Y =220–255. p.
165. Az aesthetikai érzések psychologiája / Pekár Károly = 256–281. p.
166. Talpra-állítások / Brassai = 282–290. p.
167. A philosophia fordulata / Brassai Sámuel = 321–357. p.
Előzm.: 7. évf. 1888. 161–173. p. vö.: 120.
9. évf. 1890. 1–48. p. vö.: 144.
9. évf. 1890. 81–94. p. vö.: 146.
168. Sociologia / Bokor József = 358–442. p.
Előzm.: 8. évf. 1889. 16–47. p. vö.: 120.
8. évf. 1889. 321–343. p. vö.: 140.
9. évf. 1890. 291–304. p. vö.: 153.
169. A positivismus, mint vallásrendszer / Kun Sámuel = 443–515. p.

II. Ismertetők

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
170. ALEXANDER Bernát : Kant. Élete, fejlődése és philosphiája. Budapest, 1881.	Nemes Imre	1. évf. 1882. 66–72. p.
	Folytatása:	1. évf. 1882. 142–150. p.
171. ALEXANDER Bernát : Kant. Élete, fejlődése és philosophiája. Budapest, 1881.	Nemes Imre	1. évf. 1882. 142–150. p.
	Előzménye :	1. évf. 1882. 66–72. p.
	Folytatása :	1. évf. 1882. 223–233. p.
172. ALEXANDER Bernát : Kant. Élete, fejlődése és philosophiája. Budapest, 1881.	Nemes Imre	1. évf. 1882. 223–233. p.
	Előzménye :	1. évf. 1882. 66–72. p.
		1. évf. 1882. 142–150. p.
173. ANTAL G : Die holländische Philosphie im neuenzehnten jahrhundert. Utrecht, 1888.	Folytatása :	8. évf. 1889. 314–315. p.
		9. évf. 1890. 61–63. p.
174. ANTAL G : Die holländische Philosophie im neuenzehnten jahrhundert. Utrecht, 1888.	Előzménye :	9. évf. 1890. 61–73. p.
		8. évf. 1889. 314–415. p.
175. ARMUTH und Todesursachen : Zugleich ein Beitrag zur Methodologie der Statistik	Baczoni Lajos	5. évf. 1886. 356–361. p.
176. BABICS Kálmán : Logika vagy gondolkodástan. Budapest, 1882.	Böhm Károly	2. évf. 1882. 381–391. p.
177. BABICS Kálmán : Tapasztalati lélektan. Budapest, 1882.	Böhm Károly	1. évf. 1882. 303–309. p.
178. BARABÁS Ábel : Az újkori philosophia keletkezése, különös tekintettel Descartes rendszerére bírálati szempontból. Kolozsvár, 1884.	Bokor József	6. évf. 1887. 156–158. p.
179. BERTHELOT : Science et philosophie. Paris, 1886.	M.–tól	6. évf. 1887. 156–158. p.
180. BESZE János : Történelmi bölcsészet vázlata. Szeged, 1885.	Bokor József	5. évf. 1886. 57–58. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
181. BÖHM Károly : Az ember és világa, philosophiai kutatások. 1883.	Schmitt Jenő Folytatása:	3. évf. 1884. 149–156. p. 3. évf. 1884. 209–222. p.
182. BÖHM Károly : Az ember és világa, philosophiai kutatások. 1883.	Schmitt Jenő Előzmény :	3. évf. 1884. 209–222. p. 3. évf. 1884. 149–156. p.
183. BÖHM Károly : Tapasztalati lélektan középiskolák használatára. Budapest, 1888.		7. évf. 1888. 455–458. p.
184. BRASSAI Sámuel : A jövő vallása. Kolozsvár, 1886.	Dubitans	5. évf. 1886. 466–468. p.
185. BRUCHMANN, Kurt : Psychologische Studien zur Sprachgeschichte. Leipzig, 1888.		7. évf. 1888. 333. p.
186. BUCCOLA, Gabriela : La legge del tempo nei fenomeni del pensiero, saggio di psicologia sperimentale	Lechner K.	3. évf. 1884. 382. p.
187. CAREIL, Foucher de : Hegel und Schoppenhauer, ehr Leben und Wirken. Wien, 1888.		7. évf. 1888. 329. p.
188. CARO : Milanges es portraits		8. évf. 1889. 150–151. p.
189. CARUS, Paul : Metaphysik in Wisenschaft, Etgik und Religian. Grumbkow, 1882.	k.–tól	2. évf. 1883. 393–394. p.
190. COMTE, Auguste : Emleitung in die positive philosphie Deutsch von 6. H. Schneider. Leipzig, 1880.		2. évf. 1883. 154–155. p.
191. CRÜGER, J. : Grundriss der psychologie		7. évf. 1883. 333. p.
192. DOMANOVSZKI Endre : A reneissance-kori bölcsészet története	Szlávik Mátyás	10. évf. 1891. 131–136. p.
193. DRUSKOWITZ, H. : Zur Begründung einer überreligiösen weltanschaung. Heidelberg, 1889.		8. évf. 1889. 315. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
194. ERDŐDI Dániel : A középiskolai kérdésről. Budapest, 1886.	–r.	5. évf. 1885. 468–469. p.
195. FALCKENBERG, Richard : Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie. Leipzig, 1890.	Buday József	9. évf. 1890. 206–224. p.
196. FELMÉRI Lajos : A neveléstudomány kézikönyve. Kolozsvár, 1890.	Scheszta Károly	9. évf. 1890. 458–475. p.
197. FISCHER, Kuno : I. G. Fichte und seine Vorgänger. Heidelberg, 1890.		9. évf. 1890. 63–65. p.
198. FLESCH : Über den pathologischen Befund am Hirn von Verbrechnen und Sellestmörden. 1884.	Lechner Károly	3. évf. 1884. 384.
199. FLÜGEL, O.: Die Probleme der philosophie und ihre Lösungen. 1888.		7. évf. 1888. 329–330. p.
200. FRANCK, Ad. : La philosphie du droit civil. Paris.	J.	5. évf. 1886. 462–466. p.
201. FREDRICKS, H. : Zu modernen Naturbetrachtung. Bremen.	Schmitt Jenő	2. évf. 1883. 466–470. p.
202. FÖLDVÁRY MASZNYIK Endre : A szép, mint fenséges. Aesthetikai tanulmány. Selmecbánya, 1882.	Simon J.S. Folytatása :	1. évf 1882. 471–475. p. 1. évf 1882. 476–478. p.
203. FÖLDVÁRY MASZNYIK Endre : A szép, mint fenséges. Aesthetikai tanulmány. Selmecbánya, 1882.	b.f. Előzménye :	1. évf. 1882. 476–478. p. 1.évf. 1882. 471–475. p.
204. GANSER, A. : Alles reale Sein beginnt alt Acht einers intelligenten Wollens von Auton Ganser. Graz, 1888.		7. évf. 1888. 332. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
205. GERLÓCZY Gyula : Indítvány a gyermek munkahajlamának képességeinek kipuhatolása s megjelölése iránt.		4. évf. 1885. 70–74. p.
206. GLOGAN, Gustav : Abriss philosophisen Grundwissenschaften von dr. Gustav Glogan. Breslau, 1888.		7. évf. 1888. 330–331. p.
207. HARRACH József : Schoppenhauer és Wagner Richard. Zeneaesthetikai tanulmány. Budapest, 1887.	Böhm Károly	6. évf. 1887. 465–472. p.
208. HARTMANN : Aesthetika		8. évf. 1889. 149. p.
209. HEGEL : Briefe von und Hegel	F.-től	6. évf. 1887. 233–234. p.
210. HELLER : Adalék az anyag problémáihoz	Simon J.S.	10. évf. 1891. 69–72. p.
211. ISENKRAHE, C. Ph. : Idealismus oder realismus. Leipzig, 1883.	Böhm Károly	5. évf. 1886. 44–50. p.
212. JANOVSZKY, Eduard : Phänomenologie und metaphysik der abnormen Sinnesbilder. Leipzig, 1882.	Lechner Károly	2. évf. 1883. 376–381. p.
213. JOLY, H. : Philosophiai propaedeutika. Budapest, 1886.	Buday József	5. évf. 1886. 459–461. p.
214. KANT : Kant eddig kiadatlan művei jelentek meg.		2. évf. 1883. 72–73. p.
215. KÁRMÁN Mór : Logika és a philosophia encyklopaediája. Budapest, 1884.	Böhm Károly	3. évf. 1884. 223–230. p.
216. KENYON : Aristotle on the constituian of Athens, Edit.		10. évf. 1891. 62. p.
217. KIRCHNER Frigyes : Ueber das Grundprincip des Weltprocess.	Buday József	2. évf. 1883. 460–466. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
218. KOEBER, R. : Die Grundprincipien der Schellingschen Naturphilosophie. Berlin, 1881.	k.-tól	2. évf. 1883. 70–72. p.
219. KOEBER, R. : Die Philosophie Arthur Schoppenhauer. Heidelberg, 1888.		7. évf. 1888. 332. p.
220. KŐRÖSI József : Kritik der Vaccinations statistik ...	Baczoni Lajos	10. évf. 1891. 136–143. p.
221. KRAUSES, K. Chr. : Vorlesungen über aesthetik. 1882.	Schmitt Jenő	2. évf. 1883. 65–69. p.
222. LÉDERER Ábrahám : Társadalmi pedagogia.	Ph.-tól	5. évf. 1886. 383. p.
223. LEIBNITZ, Wilhelm : Die philosophisen Schriften. Berlin, 1882.	k.-tól	2. évf. 1882. 73–74. p.
224. Les maladies de la memoire.	k.-tól	1. évf. 1882. 234–237. p.
225. LIEBMANN, Otto : Gedanken u. Thatsachen. Strassbourg, 1882.	k.-tól	1. évf. 1882. 310–314. p.
226. LIPPERT, Julius : Kulturgeschickte.	Böhm Károly	6. évf. 1887. 141–152. p.
227. LIPPERT, Julius : Kulturgeschickte.	Böhm Károly	6. évf. 1887. 225–233. p.
228. LOTZE, Hermann : Grundrüge der Naturphilosophie. Leipzig, 1882.	k.-tól	2. évf. 1883. 312–314. p.
229. LOTZE, Hermann : Gesichte der deutschen Philosophie seit Kant. Leipzig, 1882.	k.-tól	2. évf. 1883. 314–316. p.
230. LUBRICHT Ágost : Természet-bölcselet.	Selesztha Károly	10. évf. 1891. 516. p.
231. MACZKI Valér : A bölcselés előtana. A lélektana s logikai elemei. Eger, 1887.	SZ. A.-tól	6. évf. 1887. 477–480. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
232. MACZKI Valér : A bölcselés előtana. A lélektan s logikai elemei.	Nemes Imre	7. évf. 1888. 460–471. p.
233. MACZKI Valér : Bölcselmi értekezések. Eger, 1881.	Bihari Péter	1. évf. 1882. 135–142. p.
234. MAINLÄNDER, Philipp : Kritik der Hartmann'schen philosophie des Unbewussen. Frankfurt.	H.-tól	6. évf. 1887. 153–156. p.
235. GUTHRIE, Malcolm: Malcolm Guthrie művei Spencerről.	Lechner László	6. évf. 1887. 329–335. p.
236. MANASSEIN, M.: Über die Schrift in Allgemeinen Die Spiegelschrift in Besonderen und die Bedentung beider Halbkugeln des Grosshiren. St. Petersbourg, 1883.	Lechner Károly	3. évf. 1884. 383. p.
237. MASAARYK, Thomas : Versuch einer concreten Logik. Wien, 1887.	Buday József	7. évf. 1888. 75–77. p.
238. MEDVECZKY Frigyes : Társadalmi elméletek és eszmények. Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez. Budapest, 1887.	r.-től	7. évf. 1888. 144–157. p.
239. MICHELET und Haring : Historich-kritische Darstellung der dialektischen methode Hegels. Leipzig, 1886.	r.-től	7. évf. 1888. 318–328. p.
240. MÜLLER, Max : My Predecessons		8. évf. 1889. 150. p.
241. MÜNSTERBERG, Hugo : Beiträge zur experimentellen Psychologie. Freiburg, 1889.	Böhm Károly	8. évf. 1889. 385–390. p.
242. NATORP, Paul : Einleitung in die Psychologie nach kritischen methode, von Paul Natorp.		7. évf. 1888. 475–476. p.
243. NEMES, Emerich : Cyrill Horváth Und sein philosophisches System.	Bokor József	5. évf. 1886. 57. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
244. NEMES Imre : Logika azaz gondolkodástan. Középiskolák hsználatára. Budapest, 1884.	Böhm Károly	3. évf. 1884. 369–378. p.
245. NIEMANN, August : Die Erziehung des Menschengeschlechts. Leipzig, 1889.		8. évf. 1889. 315. p.
246. OELZELT-NEWIN, Anton : Die Unlösbarkeit der ethnischen Probleme. Wien, 1883.	k.-tól	3. évf. 1884. 69–73. p.
247. ÖREG János : Bölcseleti erkölcstan.		10. évf. 1891. 152–154. p.
248. ÖREG János : Erkölcsiség szabadakarat nélkül. Debrecen, 1880.	Bokor József	7. évf. 1888. 69–75. p.
249. PARÁDI Kálmán : Psysiologiai lélektan. Kolozsvár, 1887.	Böhm Károly	6. évf. 1887. 472–477. p.
250. PAUER Imre : Phantasia. Felolvastatott Pozsonyban, 1885-ben a Toldy körben.	Bokor József	5. évf. 1886. 56–57. p.
251. PAUER Imre : Philosophiai propaedeutika T. A. lélektan elemei. Budapest, 1882.	Böhm Károly Folytatás :	1. évf. 1882. 388–395. p. 2. évf. 1883. 227–239. p.
252. PAUER Imre : Philosphiai propaedeutika T. A. lélektan elemei. Budapest, 1882.	Böhm Károly Előzmény :	2. évf. 1883. 227–239. p. 1. évf. 1882. 388–395. p.
253. PAUER Imre : Új álláspont, módszer és irányelvek az ethikában. Székfoglaló értekezés. Budapest, 1889.		8. évf. 1889. 451–462. p.
254. PERL, Carl du : Die monistische Seelenlekre. Leipzig, 1888.	k.-tól	7. évf. 1888. 133–144. p.
255. Philosophische Vorträge, herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.	-r.-o.-tól	2. évf. 1883. 391–393. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
256. PLÜMACHER, O. : Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart ... Heidelberg, 1888.		7. évf. 1888. 331. p.
257. PROHÁSZKA Ottokár : Isten és világ.		10. évf. 1891. 295–303. p.
258. PULSZKY Ágost : A jog és az állambölcsészet alaptanai. Budapest, 1885.	Bokor József	4. évf. 1885. 306–315. p.
259. REICH, Eduard : Die Emancipation der Frauen, das Elend und die geistige überspanung. Leipzig.	k.–tól	3. évf. 1884. 318. p.
260. SCHÄCHTER Miksa : Az emberi akarat szabadságáról : előadta a magyar orvosok és természetvizsgálók ez évi nagygyűlésén. Budapest, 1889.		7. évf. 1888. 458–460. p.
261. SCHEFFLER, Hermann : Die Grundlagen der Wissenschaft, von dr. Hermann Scheffer. Braunschweig, 1889.		9. évf. 1890. 65–67. p.
262. SCHMITT, Eugen : Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik, beleuchtet von concret – singerlichen Standpunkte. Halle, 1888.	r.–től	7. évf. 1888. 305–318. p.
263. SCHULTZE, Fritz : Philosophie der Naturwissenschaft. Dresden, 1881–1882.	k.–tól Folytatás :	2. évf. 1883. 55–65. p. 2. évf. 1883. 303–312. p.
264. SCHULTZE, Fritz : Philosophie der Naturwissenschaft. Dresden, 1881–1882.	k.–tól Előzmény :	2. évf 1883. 303–312. p. 2. évf. 1883. 55–65. p.
265. SCHWARZ, Julius : Kritik der Staatformen des Aristoteles.		10. évf. 1891. 63–69. p.
266. SECCHI, Angelo : Die Grösse der Schöpfung. Leipzig, 1882.	k.–tól	2. évf. 1883. 316–317. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
267. SENTZ Alajos : A nemtudatos a magyar nyelvben. Megjelent az Ungarische Revue 1885. X. füzetében.	Kun Pál	5. évf. 1886. 50–53. p.
268. SIGWART, Cristoph : Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung. Freiburg, 1888.		7. évf. 1888. 332. p.
269. SIMON József Sándor : A szép, mint agyidegtevékenység. 1883–1884.	...y ...ő.–től	3. évf. 1884. 348–369. p.
	Válasz rá, reagálás	3. évf. 1884. 457–459. p.
270. SOREL, Albert : Montesquien. Paris, (1888.)	Rácz Lajos	8. évf. 1889. 309–314. p.
271. SPIEGLER Gyula Sámuel : Héber bölcsészet. Budapest, 1885.	Ph.–tól	5. évf. 1886. 379–382. p.
272. STEPHEN, Leslie : The Science of Ethics. London, 1882.	Lechner László	3. évf. 1884. 64–69. p.
273. STRICKER, S. : Stidien über die Assotiation der Vorstellungen. Wien, 1883.	k.–tól	3. évf. 1884. 379–382. p.
274. SULLY, James : Illusions. A psychological Study by James Sully. London	Lechner László	1. évf. 1882. 150–153. p.
275. SULLY, James : Outeins of Psychology with special reference to the theory of Education by James Sully. London, 1884.	Lechner László	4. évf. 1885. 67–70. p.
276. SZABÓ Aladár : Locke		10. évf. 1891. 291–299. p.
277. SZABÓ Aladár : A philosophia jövője. Különlenyomat a Protestans Szemle 1890. II. füzeteiből. Budapest, 1890.		9. évf. 1890. 201–206. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
278. SZLÁVIK Mátyás : Bölcsészettörténet I. Eperjes, 1888.	Folytatása :	7. évf. 1888. 333–335. p. 8. évf. 1889. 137–141. p.
279. SZLÁVIK Mátyás : Bölcsészettörténet II. Pozsony, 1889.	H–i.-tól Előzménye :	8. évf. 1889. 137–141. p. 7. évf. 1888. 333–335. p.
280. TEPE : Ethische Abharidlungen, von Georg Friedrich Tepe. 1888.		7. évf. 1888. 331. p.
281. TÓTH Ferenc : Bölcsészettörténelem tanulók, egyszersmind művelt olvasók használatára. Debrecen, 1884.	Bokor József	3. évf. 1884. 316–317. p.
282. UEBERWEGS, Firedrich : Grundrirs der Gesichte der Philosophie. Dritter Theil. Berlin, 1888.		7. évf. 1888. 332. p.
283. WALLACE, Alfred Russel : Darwinismus on exposion of theory of natural selection, with some of applications. London, 1889.		8. évf. 1889. 390–392. p.
284. WEISZ József : A világura a világűrben.		10. évf. 1891. 152. p.
285. WEKERLE László : Népiskoláink gyorsabb fejlesztése.		10. évf. 1891. 154–156. p.
286. WOLFF, Hermann : Handbuch der Logik. Leipzig, 1884.	k.-tól	3. évf. 1884. 230–234. p.
287. Works of Thomas Hill Green. Vol. I. London, 1885.	Lechner László	5. évf. 1886. 374–379. p.
288. WUNDT : Essays von Wilhelm Wundt. Leipzig, 1885.	Böhm Károly	5. évf. 1886. 361–373. p.
289. WUNDT Vilmos : Ki a szerzője a természet törvényeknek. Megjelent 1886–os Philosophische Studien 3. kötetének 3. füzetében.	Buday József	5. évf. 1886. 234–237. p.

Tanulmány, szerző; cím; kiadási hely, év	Ismertető	Megjelenési adatok
290. WUNDT, Wilhelm : Philosophische Studien.	Böhm Károly	4. évf. 1885. 142–150. p.
291. WUNDT, Wilhelm : Über die Methode der Minimaländerungen.	Lechner Károly	3. évf. 1884. 383–384. p.

III. Értesítők

292. Az Akadémiából = 8. évf. 1889. 349. p.
9. évf. 1890. 234–236. p.
10. évf. 1891. 80. p.
10. évf. 1891. 306–316. p.
293. Akadémiai tagajánlások = 6. évf. 1887. 160. p.
294. Az angol egyetemek s a nemzeti irodalom = 6. évf. 1887. 213–214. p.
295. Az angol iparos oktatás = 6. évf. 1887. 138–140. p.
296. Az angol technikai oktatás = 6. évf. 1887. 317. p.
297. Arany János halálára / Baráth Ferenc = 1. évf. 1882. 401–403. p.
298. Aristotelés iratok = 6. évf. 1887. 159. p.
299. Aristotelés sírja = 10. évf. 1891. 303–306. p.
300. Bihari Péter 1840–1848 / Bokor József = 7. évf. 1888. 453–454. p.
301. A bölcsészet főiskoláink tanrendjében az 1885/6. tanév 2. felében = 5. évf. 1886. 77–78. p.
302. A bölcsészet főiskoláink tanrendjében az 1885/6. tanév 2. felében = 5. évf. 1886. 160. p.
303. Bölcsészeti előadások a budapesti kir. tud. egyetemen az 1889–90. tanév felében = 8. évf. 1889. 393–394. p.
304. A budapesti kir. tud. egyetem tanévnyitó beszéde : előadta Antal Gy. = 4. évf. 1885. 376–378. p.
305. A budapesti magyar királyi tudományos egyetemen folyó félévben következő philosophiai tárgyú és vonatkozású előadások tartanak = 5. évf. 1886. 399–400. p.
306. Caro, E. = 6. évf. 1887. 237–238. p.
307. A classicusok kérdése / Kun Pál = 6. évf. 1887. 315–317. p.
308. Dante, mint politikai író : írta és a m. tud. akadémiában felolvasta Domanovszki Endre, Budapest, 1888. = 8. évf. 1889. 308. p.
309. Domanovszki Endre nyugdíjazása = 8. évf. 1889. 315–316. p.
Az egészséges nevelés s a szellemi túlterheltség = 6. évf. 1887. 214–218. p.

Folyt.: 6. évf. 1887. 311–314. p.
Az egészséges nevelés s a szellemi túlterheltség = 6. évf. 1887. 311–314. p.
Előzm.: 6. évf. 1887. 214–218. p.
310. Egy magyar philosoph feltűnése Berlinben / Bokor József = 6. évf. 1887. 318–329. p.
Ellenészrevétel Kun Pál válaszára / Nemes Imre = 5. évf. 1886. 75–77. p.
Kapcs. előzm.: 4. évf. 1885. 477–478. p.
311. Erdélyi múzeum-egylet bölcselet nyelv és történelem-tudományi szakosztálya kiadványai : írta Brassai Sámuel / Kun Pál = 5. évf. 1886. 392–399. p.
312. Értekezések a bölcsészeti tudományok közéből = 9. évf. 1890. 310–313. p.
Észrevétel a "Bölcsészetünk nyelve" című értekezésre / Nemes Imre = 4. évf. 1885. 476–477. p.
Kapcs. előzm.: 4. évf. 1885. 345–359. p.
Felelet Masznyik Endrének a Szép, mint fenséges kritikusainak írt írására / Simon J.S., b. f. = 2. évf. 1883. 150–154. p.
Előzm.: 1. évf. 1882. 471–475. p.
1. évf. 1882. 476–478. p.
2. évf. 1883. 144–150. p.
313. A felső oktatás reformja = 6. évf. 1887. 212–213. p.
Francois Magy. = 6. évf. 1887. 160. p.
Haláláról tudósít.
314. A francia „Académia des sciences morales et politiques" philosophiai osztály = 6. évf. 1887. 159–160. p.
315. Gregus Ágost halálára / B. F. = 2. évf. 1883. 1–2. p.
316. Guyan, Jean Marie haláláról jelentés = 7. évf. 1888. 335. p.
317. Hegelre vonatkozó pályakérdés = 7. évf. 1888. 335–336. p.
Az igazság és philosophia nevében / Maczki Valér = 4. évf. 1885. 232–236. p.
Kapcs. előzm.: 4.évf. 1885. 47–53. p.
4. évf. 1885. 99–111. p.
318. Iskola, oktatás : szemelvények = 6. évf. 1887. 219–221. p.
319. Iskolaügyek = 6. évf. 1887. 132–135. p.

320. Klinger István budapesti kir. tud. egyetem újjáalakításának 109. évfordulója alkalmából 1889. évi május hó 13. -án mondott beszéde = 8. évf. 1889. 462–464. p.
321. A középiskolai tanári vizsgálat részletes követelményei = 6. évf. 1887. 448–152. ???p.
322. A középiskolai (gym. és reáliskola) tanárvizsgálat szabályzata = 6. évf. 1887. 446–447. p.
323. Lubrich Ágost a bölcselők tapasztalat elemiségéről tartott beszéde = 8. évf. 1889. 142–149. p.
324. A Magyar Philosophiai Szemle és az iskola / Bokor József = 6. évf. 1887. 71–75. p.
325. A Magyar Tudományos Akadémia philosophiai pályakérdései = 6. évf. 1887. 238–240. p.
326. A nemzetgazdasági társulat évi nagygyűlési Jules Simon által tartott beszéde = 6. évf. 1887. 221–222. p.
327. A normatív elvek jelentősége az ethikában : Medveczky Frigyes székfoglalója. 1889. / Brassai Sámuel = 8. évf. 1889. 293–308. p.
328. Ormay Lajos : 1861–1889 = 8. évf. 1889. 316–317. p.
329. Az orosz philosophia = 5. évf. 1886. 73–75. p.
330. Pauer Imre kitüntetéséről = 8. évf. 1889. 316. p.
331. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében az 1884/5. iskolai év 2. feléről = 4. évf. 1885. 150–153. p.
332. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében az 1884/5. iskolai év 2. feléről = 4. évf. 1885. 230–232. p.
333. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében az 1885/6. iskolai év 1. felében = 4. évf. 1885. 375–376. p.
334. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében az 1885/6. iskolai év első felében = 4. évf. 1885. 478–479. p.
335. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében = 6. évf. 1887. 75–78. p.
336. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében = 6. évf. 1887. 135. p.
337. A philosophia helytfoglalása két hazai egyetem 1887/8. első félévi tanrendjében = 6. évf. 1887. 452–453. p.
338. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében az 1887/8. év 2. felében = 7. évf. 1888. 67–68. p.
339. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében az 1889/90. tanév második felében = 9. évf. 1890. 70–71. p.

A philosophia helytfoglalása a budapesti tud. egyetemen 1890/91. első félévi tanrendjében = 9. évf. 1890. 313. p.

340. A philosophia helytfoglalása főiskoláink tanrendjében az 1890/91. tanév második felében = 10. évf. 1891. 156–158. p.

341. A philosophia helyzete korunkban és viszonya az egyetemi tanulmányokhoz / Buday József = 6. évf. 1887. 454–465. p.

342. Philosophiai felolvasás az akadémiában = 7. évf. 1888. 78. p.

343. A philosophiai tantárgyak akadémiai előadásáról / Szlávik Mátyás = 6. évf. 1887. 135–138. p.

344. A positivismus rendszere = 7. évf. 1888. 78–79. p.

345. Robinet, Gabriel = 6. évf. 1887. 336. p.

346. Schlauch Lőrincz beszéde : Evolutio és létért való küzdelem = 9. évf. 1890. 305–310. p.

347. Schwarz Gyula felolvasása : Aristoteles és British Museum Papyrusa = 10. évf. 1891. 143–148. p.

348. Szentmiklóssi A. / Bokor József = 9. évf. 1890. 72–73. p.

349. Tagajánlások az Akadémiában = 10. évf. 1891. 160. p.

350. Téves állítások Pauer Imre Úrnak Hirváth Cyrill fölött tartott emlékbeszédében / Nemes Imre = 5. évf. 1886. 149–156. p.
Válasz „A Szép, mint fenséges" kritikusainak / Masznyik Endre = 2. évf. 1883. 144–150. p. Viszontválasz a kritikusoktól : 2. évf. 1883. 150–152. p.
2. évf. 1883. 152–154. p.
Kapcsolódó előzmény : 1. évf. 1882. 471–475. p.
1. évf. 1882. 476–478. p.
Válasz Böhm Károly úr bírálatára / Nemes Imre = 3. évf. 1884. 450–456. p.
Kapcsolódó előzmény : 3. évf. 1884. 369–378. p.

351. Válaszul / Kun Pál = 4. évf. 1885. 477–478. p. Kapcsolódó előzmény : 4. évf. 1885. 345–359. p.
4. évf. 1885. 476–477. p.

352. A vallás- és közoktatás magy. kir. minisztérium 1890. évi költségvetésből = 8. évf. 1889. 394–395. p.

353. Vischer, Friedrich Theodor = 6. évf. 1887. 335–336. p.

364.
A philosophiai folyóiratokból = 1. évf. 1882. 73–78. p.
1. évf. 1882. 154–159. p.
1. évf. 1882. 238. p.
1. évf. 1882. 315–319. p.
1. évf. 1882. 395–399. p.
1. évf. 1882. 479–481. p.
2. évf. 1883. 75–78. p.
2. évf. 1883. 155–160. p.
2. évf. 1883. 239–242. p.
2. évf. 1883. 318–319. p.
2. évf. 1883. 395–398. p.
365.
A philosophiai folyóiratokból / –r. –ó. = 2. évf. 1883. 470–478. p.
366.
A philosophiai folyóiratokból = 3. évf. 1884. 73–78. p.
367.
A philosophiai folyóiratokból / k = 3. évf. 1884. 156–160. p.
368.
A philosophiai folyóiratokból = 3. évf. 1884. 235–239. p.
369.
A philosophiai folyóiratokból / Buday József = 3. évf. 1884. 384–392. p.
370.
A philosophiai folyóiratokból = 4. évf. 1885. 70–74. p.
4. évf. 1885. 153–160. p.
4. évf. 1885. 316–319. p.
4. évf. 1885. 379–393. p.
4. évf. 1885. 464–476. p.
5. évf. 1886. 58–73. p.
5. évf. 1886. 156–160. p.
5. évf. 1886. 235–238. p.
5. évf. 1886. 384–392. p.
5. évf. 1886. 470–476. p.
6. évf. 1887. 78–80. p.
7. évf. 1888. 157–160. p.
371.
A philosophiai folyóiratokból / b.k. = 7. évf. 1888. 473–475. p.

372.
A philosophiai folyóiratokból = 8. évf. 1889. 392–393. p.
373.
Folyóiratajánlás / Kiss János, Palmer Mátyás = 5. évf. 1886. 78–80. p.
374.
A bölcsészeti folyóiratokból = 6. évf. 1887. 158–159. p.
375.
A bölcsészeti folyóiratokból = 8. évf. 1889. 151–153. p.
376.
Folyóiratok Szemléje = 9. évf. 1890. 225–234. p.
9. évf. 1890. 314–320. p.
10. évf. 1891. 77–80. p.
10. évf. 1891. 158–160. p.
10. évf. 1891. 316–320. p.

Műajánlás

377.
Újabb philosophiai művek = 1. évf. 1882. 79–80. p.
1. évf. 1882. 159–160. p.
1. évf. 1882. 239–240. p.
1. évf. 1882. 320. p.
1. évf. 1882. 399–400. p.
1. évf. 1882. 481–482. p.
2. évf. 1883. 78–80. p.
2. évf. 1883. 160. p.
2. évf. 1883. 243–244. p.
2. évf. 1883. 320. p.
2. évf. 1883. 398–400. p.
3.évf. 1884. 78–80. p.
3. évf. 1884. 160. p.
3. évf. 1884. 239–240. p.
3. évf. 1884. 319–320. p.
3. évf. 1884. 392–394. p.
3. évf. 1884. 474–476. p.
4. évf. 1885. 79–80. p.
4. évf. 1885. 237–240. p.

378.

Újabb philosophiai művek = 4. évf. 1885. 394–400. p.
5. évf. 1886. 238–240. p.

379.

Legújabban megjelent philosophiai tárgyú magyar könyvek jegyzéke = 4. évf. 1885. 479. p.

A philosophia világirodalma : az 1887. és 1888. évben : bölcsészeti folyóiratok / Buday József = 8. évf. 1889. 154–160. p.

A philosophia világirodalma : 1887. és 1888. évben = 8. évf. 1889. 317–320. p.

380.

A philosophia világirodalma : 1887. és 1888. évben = 8. évf. 1889. 395–400. p.

381.

A philosophia világirodalma : 1887. és 1888. évben / Buday József = 9. évf. 1890. 73–80. p.

382.

A philosophia világirodalma : 1887. és 1888. évben / Buday József = 9. évf. 1890. 236–240. p.

383.

A philosophia világirodalma : 1887. és 1888. évben = 9. évf. 1890. 476–480. p.

V. Vegyes

Gondolatok / Kölcsey ; Kemény Zs. ; Carleyle T. ; Gyulai ; Eliot Gy. ; = 1. évf. 1882. 153–154. p.

387.

Gondolatok / Eötvös ; Kemény ; Széchenyi ; Goldsmith O. ; Carleyle T. ; = 1. évf. 1882. 237. p.

388.

Gondolatok / Erdélyi János ; Gyulai ; Thackeray ; Kemény ; Carleyle = 2. évf. 1883. 74–75. p.

389.

Gondolatok / Erdélyi ; Eötvös ; Kemény ; Carleyle = 3. évf. 1884. 234–235. p.

390.
Levél a szerkesztőhöz / Schmitt Jenő = 3. évf. 1884. 457–459. p.
Kapcsolódó előzmény : 3. évf. 1884. 348–369. p.
391.
Adatok a „Magyar Philosophiai Szemle" történelméhez / Böhm Károly = 3. évf. 1884. 459–473. p.
392.
Szerkesztő Úr / –i. = 6. évf. 1887. 222–224. p.

Névmutató

Készítette Szanka Éva

A JÓZSEF ATTILA TUDOMÁNYEGYETEM FILOZÓFIA TANSZÉKÉNEK ÉS A JATE TÁRSADALOMELMÉLETI GYŰJTEMÉNYÉNEK

közös fejlesztésében folyamatosan készül és jelenleg mintegy 15 000 magyar nyelvű filozófiai publikáció bibliográfiai adataival elektronikus hálózati úton is elérhető

A MAGYAR NYELVŰ FILOZÓFIAI IRODALOM SZÁMÍTÓGÉPES ADATBÁZISA

http://www.bibl.u-szeged.hu/opac/index.html/ (filo)

Az adatbázis végső formájában az 1881 és 1998 között magyar nyelven megjelent filozófiai publikációk bibliográfiai adatait rögzíti, s ennek érdekében folyamatos bővítés és fejlesztés alatt áll.

A majdani egységes és a lehetőségek szerint teljes szakirodalmi adatbázis már jelen készültségi állapotában is lehetővé teszi a szerző, cím és tárgyszó szerinti visszakeresést, s készítőinek szándéka szerint biztosítani fogja a jelzett korszak egészének magyar nyelvű filozófiai szakirodalmával kapcsolatos tájékozódást.

További információk:
Laczkó Sándor
JATE Társadalomelméleti Gyűjtemény
6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30–34.
laczkos@bibl.u-szeged.hu

A kolozsvári Pro Philosophia Alapítvány

1997 tavaszán a *Kellék* szerkesztőinek kezdeményezésére Kolozsvár filozófiai közössége (filozófusok, egyetemi tanárok, diákok stb.) *Pro Philosophia* néven alapítványt hozott létre, melynek céljai a következőek:

a) a szabad autonóm filozófiai kultúra újjáélesztése és ápolása,

b) az erdélyi filozófiai hagyományok ápolása, a jelentős alkotók életműveinek korszerű feldolgozása,

c) a filozófia-oktatás tartalmának változatossá tétele vendégtanárok meghívásával,

d) kapcsolattartás a jelentős európai kutatói műhelyekkel, egyetemi tanszékekkel a naprakész filozófiai műveltség és információs bázis kialakítása érdekében,

e) időszakos kiadványok, valamint szakkönyvek kiadása.

Kérjük mindazokat, akik rokonszenveznek e szellemiséggel, hogy anyagi lehetőségeikhez mérten támogassák a *Pro Philosophia Alapítvány* működését.

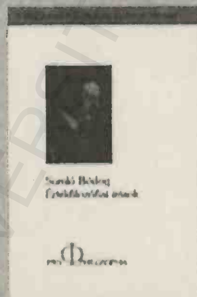
A támogatás a BCR kolozsvári fiókjának
2511.1-9871.1/ROL és
2511.1-9871.3/USD
2511.1-9871.4/DM
számú számláira fizethető be.

(Számlatulajdonos: Fundaţia Pro Philosophia, Cluj-Napoca, str. Gh. Bilaşcu nr. 46.)

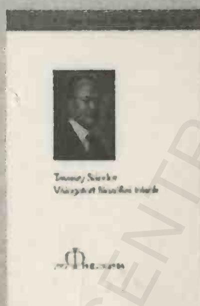
A Pro Philosophia Alapítvány kiadásában megjelent:



Megjelent a Romániai Nyílt társadalomért
Alapítvány támogatásával
Felelős kiadó:
Tonk Márton (Pro Philosophia Alapítvány)
Dávid Gyula (Polis Könyvkiadó)



Megjelent a Nemzeti Kulturális Örökség
Minisztériuma támogatásával
A kötetet szerkesztette, az előszót és a
jegyzeteket írta: Szegő Katalin
Kiadja a Pro Philosophia Kiadó, a JATE BTK
Filozófia Tanszéke és a JATE Társadalom-
elméleti Gyűjteménye (Szeged)
Felelős Kiadó: Demeter Attila



A kötetet szerkesztette, az előszót és a
jegyzeteket írta: Tonk Márton
Kiadja a Pro Philosophia Kiadó, a JATE BTK
Filozófia Tanszéke és a JATE Társadalom-
elméleti Gyűjteménye (Szeged)
Felelős Kiadó: Demeter Attila



Megjelent a Romániai Nyílt Társadalomért
Alapítvány támogatásával
Felelős kiadó:
Tonk Márton (Pro Philosophia Alapítvány)
Dávid Gyula (Polis Könyvkiadó)

A kötetek a Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont nyomdájában készültek.

Előkészületben: Bartók György: *Válogatott filozófiai írások*
Györgyjakab Izabella: *A szavak színeváltozása*

7420/2000

54.000 lei

A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai című kiadványsorozat életrehívását az a felismerés vezérli, hogy a magyar filozófiai kultúra viszonyát saját tradíciójához szinte teljes egészében az esetlegesség jellemzi, a filozófia magyar nyelvű művelésének története tematikusan alig-alig vált ki érdeklődést. A történelmi és ideológiai cezúrák miatt filozófiai kultúránk nem élhette meg saját hagyományait a folytonosság jegyében, így XX. századi történetét nem a folyamatos és szerves építkezés, hanem az állandó újrakezdés jellemzi. A sorozatnak egyrészt éppen az a célja, hogy elemző feldolgozások kíséretében olyan, a legtöbb esetben „elfelejtett" szerzők szövegeit tegye közzé tematikus válogatásban, akik nagy hatást gyakoroltak a magyar filozófiai múlt egy-egy kitüntetett korszakában. Másrészt viszont arra is vállalkozik a sorozat, hogy pótolva az ebben a vonatkozásban meglévő hiányosságokat, a XIX–XX. század során született magyar nyelvű filozófiai publikációk bibliográfiai adatait jelentesse meg tematikus- és életmű-bibliográfiák formájában. *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* című kiadványsorozat tehát a XIX–XX. századi magyar nyelvű filozófiai, eszmetörténeti és társadalomelméleti irodalom feltárására és publikációs adatainak közzétételére törekszik, forrásközlés jelleggel szövegeket, dokumentumokat, filozófus személyiségek életmű-bibliográfiáit, filozófiai folyóiratok repertóriumait és tematikus bibliográfiákat tesz közzé.